Marcello Salvadore

Due donne romane

Sellerio editore Palermo

Marcello Salvadore

Due donne romane

Immagini del matrimonio antico

Sellerio editore

1990 © Sellerio editore via Siracusa 50 Palermo

Due donne romane: immagini del matrimonio antico / Marcello Salvadore - Palermo: Sellerio, 1990
84 p. ; 21 cm. - (Prisma ; 126)
Contiene bibliografia
I. SALVADORE, Marcello
1. MATRIMONIO. Roma antica
CDD 306.810937

(a cura di S. & T. - Torino)

Indice

Due donne romane

Due donne romane

Premessa

Le donne del titolo sono Marcia e Porcia, rispettivamente moglie e figlia di Catone Uticense, e sono ambedue esempi tanto significativi quanto marginali di certi aspetti della storia e della cultura romana. Di entrambe sappiamo poco altro rispetto a quanto è discusso in queste pagine: la prima, figlia di console, alcuni anni dopo il matrimonio con l'Uticense, fu da questo prestata all'amico Ortensio, che desiderava figli da una donna della famiglia di Catone: figura silenziosa, ella si trova coinvolta nella vicenda che la riguarda. Dell'altra fu lodata dagli antichi la fedeltà e fu presentata all'immaginario come caso esemplare di affetto coniugale, suicida per non sopravvivere al marito. Se da una parte è credibile la storia della cessione di Marcia – mi sembrerebbe altrimenti favola troppo ben costruita –, il modo della morte dell'altra forse non è altrettanto vero; tuttavia ciò poco importa: o per meriti suoi o per essere figlia di Catone o, ancora, per essere stata moglie di Bruto se ne costruì, anche attraverso un falso palese – la sua verginità al momento delle nozze con il cesaricida –, una immagine in parte irreale ma comunque sincera di un modo eroico di vivere.

In queste pagine mi sono occupato di diritto matrimoniale in quanto ciò si è reso inevitabile nell'esame del singolare passaggio della prima delle due donne da Catone ad Ortensio; le osservazioni che seguono si riferiscono comunque ad aspetti particolari del fidanzamento e del matrimonio romani. Ringrazio di cuore Eva Cantarella, che ha letto con grande disponibilità, dandone un benevolo giudizio, una precedente e diversa stesura del primo e del terzo capitolo. Quest'ultimo è il più tecnico: mi premeva chiarire un passo varroniano relativo alla sponsio *che non è stato abbastanza considerato dalla critica né filologica né più strettamente romanistica; e, quel che è peggio, è stato male interpretato.*

Un ringraziamento anche a Maurizio Bettini, lettore della precedente versione, per l'attenzione prestata ad un paio di mie osservazioni puntuali.

Marcello Salvadore

Roma, settembre 1988

Capitolo primo

Marcia

Evidentemente non sappiamo quale fosse l'entità percentuale dell'elemento femminile della popolazione romana; possiamo soltanto dire che, stando a talune fonti, dovremmo prospettarci, almeno per l'età più antica, una situazione nella quale gli uomini molto avrebbero dovuto penare per avere una donna che potesse loro assicurare una discendenza. Dionisio di Alicarnasso, antiq. 2,15,2, πρῶτον μὲν εἰς ἀνάγκην κατέστησε τοὺς οἰκήτορας αὐτῆς ἅπασαν ἄρρενα γενεὰν ἐκτρέφειν καὶ θυγατέρων τὰς πρωτογόνους, ἀποκτιννύναι δὲ μηδὲν τῶν γεννωμένων νεώτερον τριετοῦς, πλὴν εἴ τι γένοιτο παιδίον ἀνάπηρον ἢ τέρας εὐθὺς ἀπὸ γονῆς [per prima cosa Romolo obbligò i cittadini ad allevare tutti i maschi e la primogenita delle femmine e a non uccidere nessun bambino al di sotto dei tre anni a meno che non fosse invalido o mostruoso fin dalla nascita], è certamente un testo molto significativo, ma da esso si può desumere soltanto che se aveva realmente un riferimento fattuale preciso il divieto di Romolo, era la donna un bene rarificato e d'altra parte la disposizione romulea di risparmiare la primogenita delle femmine ha senso solo in una società nella quale molto spesso queste venivano uccise alla nascita; ancora, ad una situazione di scarsità dell'elemento femminile sembra riferirsi un'altra disposizione di poco posteriore, risalente a Numa,[1] che leggiamo in Plutarco, *Numa* 25, 1 τῆς δὲ περὶ τοὺς γάμους καὶ τὰς τεκνώσεις κοινωνίας τὸ ἀζηλότυπον ὀρθῶς καὶ πολιτικῶς ἐμποιοῦντες ἀμφότεροι τοῖς ἀνδράσιν, οὐ κατὰ πᾶν εἰς ταὐτὸ συνηνέχθησαν· [2] ἀλλ' ὁ Ῥωμαῖος μὲν ἀνὴρ ἱκανῶς ἔχων παιδοτροφίας, ὑφ' ἑτέρου δὲ πεισθεὶς δεομένου τέκνων, ἐξίστατο

[1] Abbiamo detto di poco posteriore; ma in realtà è incerta l'epoca alla quale risalgono le così dette *leges regiae*. Sul problema vd. M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari 1987, 435 con la bibliografia ivi citata. Ad ogni modo, qualunque sia l'età nella quale esse ebbero sistemazione, non si può escludere che in queste leggi abbia trovato posto materiale più antico che la tradizione assegnava all'età monarchica.

τῆς γυναικός, ἐκδόσθαι καὶ μετεκδόσθαι κύριος ὑπάρχων· [3] ὁ δὲ Λάκων, οἴκοι τῆς γυναικὸς οὔσης παρ' αὐτῷ, καὶ τοῦ γάμου μένοντος ἐπὶ τῶν ἐξ ἀρχῆς δικαίων, μετεδίδου τῷ πείσαντι τῆς κοινωνίας εἰς τέκνωσιν [tendevano in modo diverso al medesimo fine di eliminare con decisione saggia e lungimiranza politica la gelosia mettendo in comune le spose e i figli: il marito romano che aveva una sufficiente discendenza, persuaso da un altro che desiderava averne, si separava dalla moglie conservando la possibilità di lasciarla a questo secondo uomo o di riprenderla con sé; il marito spartano invece, mentre la donna rimaneva nella sua casa e il matrimonio continuava a sussistere nelle condizioni iniziali, la cedeva a chi lo avesse convinto per averne figli].

Numa permette quindi che una donna di provata fertilità possa dal marito essere ceduta ad altro uomo perché dia anche a questo dei figli, conservando il coniuge il diritto di riprendere in casa la moglie. Il biografo greco trova un parallelo a questa usanza romana in analogo costume spartano, dettato questo però da motivazioni eugenetiche e riparato secondo lui da un minore pudore: in costanza di matrimonio e nella propria casa un uomo poteva ammettere al congiungimento con la propria moglie chiunque glielo avesse chiesto allo scopo di averne figli oppure poteva essere il marito stesso ad invitare un uomo forte e bello a congiungersi con la donna per averne valida discendenza;[2] il fine di Numa sembra essere quello di consentire ad un uomo di procreare, di avere figli da una donna fertile, quello di Licurgo tenderebbe invece a facilitare la nascita di figli fisicamente perfetti.[3] Ancora, Livio, 1, 9, 1 sgg., fa riferimento alla *penuria mulierum*, oltre che alla mancanza del *conubium* con le popolazioni finitime, per spiegare il ratto delle Sabine. Sembrerebbe quindi di poter inferire da queste testimonianze che la parte femminile della popolazione romana fosse numericamente assai modesta; e tuttavia la situazione non è così semplice da interpretare, se è stato possibile mettere evidentemente in dubbio le testimonianze antiche e con buoni motivi affermare che non è ragionevole pensare se non ad una percentuale molto bassa di infanticidio femminile, e non solo presso i Romani, pena un devastante effetto sull'equilibrio demografico nel volgere di non molti anni.[4] Si può quindi presumibilmente credere, non ostante la perentorietà del tono usato da W. V. Harris nei confronti di D. Engels,[5] che una eccessiva uccisione delle femmine alla nascita sarebbe stata praticata nella Roma arcaica solo in

[2] Plutarco *Numa* 25. Vd. pure *Lyc.* 15, 12 ἐξῆν μὲν γὰρ ἀνδρὶ πρεσβυτέρῳ νέας γυναικός, εἰ δή τινα τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀσπάσαιτο νέων καὶ δοκιμάσειεν, εἰσαγαγεῖν παρ' αὐτὴν καὶ πλήσαντα γενναίου σπέρματος ἴδιον αὐτοῦ ποιήσασθαι τὸ γεννηθέν. [13] ἐξῆν δὲ πάλιν ἀνδρὶ χρηστῷ, τῶν εὐτέκνων τινὰ καὶ σωφρόνων θαυμάσαντι γυναικῶν ἑτέρῳ γεγαμημένην, πείσαντι τὸν ἄνδρα συνελθεῖν, ὥσπερ ἐν χώρᾳ καλλικάρπῳ φυτεύοντα καὶ ποιούμενον παῖδας ἀγαθούς, ἀγαθῶν ὁμαίμους καὶ συγγενεῖς ἐσομένους [era possibile all'anziano marito di una giovane donna che avesse trovato un giovane virtuoso e stimabile, di introdurlo presso di lei e di considerare proprio il figlio nato da questo seme vigoroso. Ed ancora, era pure possibile ad un uomo eccellente, se ammirava una donna feconda e saggia sposata ad un altro, di ottenere dal marito di unirsi con lei e seminarvi come in fertile terra ed averne buoni figli che sarebbero stati congiunti di sangue degli altri].

[3] In realtà c'è una differenza notevole tra Sparta e Roma: soltanto qui sembra presente una circolazione delle donne. Su questo punto vd. Y. Thomas, *A Rome, pères citoyens et cité des pères*, in *Histoire de la famille*, sous la direction de A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend. I: *Mondes lointains, mondes anciens*, Paris 1986, 218 (nel seguito: Thomas 1986).

[4] Circa le conseguenze sull'entità della popolazione di una consuetudinaria uccisione anche soltanto del 20 % dei nati femmina, vd. D. Engels, *The Problem of Female Infanticide in the Greco-Roman World*, « Class. Philol. » 75, 1980, 112-120 (spec. 118 sgg.); a p. 112 n. 1 la bibliografia precedente. *Contra*, vd. W. V. Harris, *The theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Graeco-Roman World*, « Class. Quart. » n. sr. 32, 1982, 114 sgg. con la bibliografia ivi citata, che al contrario ritiene che « an average of 10 per cent of all infants were fatally exposed or otherwise killed » (p. 115). Sostanzialmente d'accordo E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1983², 136 sg. (57 sg. l'esposizione in Grecia), che tuttavia non tanto parla di uccisione quanto piuttosto di esposizione di neonati; la studiosa è tornata recentemente sul problema (*La vita delle donne*, in *Storia di Roma*. IV: *Caratteri e morfologie*, a c. di E. Gabba e A. Schiavone, Torino 1989, 557 sgg.), sostenendo che parte delle femmine esposte veniva comunque raccolta per essere avviata alla prostituzione o alla schiavitù. A me sembra però che quanti credono alla veridicità della notizia di Dionisio di Alicarnasso non tengono nella dovuta considerazione l'esigua durata della vita media e l'altissima mortalità infantile che rendevano molto difficile una diffusa esposizione delle nate. Thomas 1986, 216, ha ben presente il problema della mortalità infantile e tuttavia crede alla testimonianza dionisiana. In una società non sviluppata si nota un regime demografico primitivo, caratterizzato da tassi di mortalità e di natalità molto elevati; è stato d'altra parte calcolato che la popolazione massima della Roma arcaica doveva assommare a 6500 maschi adulti per un totale quindi di circa 25000 abitanti (vd. C. Ampolo, *Le condizioni materiali della produzione. Agricoltura e paesaggio agrario*, « Dial. di archeol. » n. sr. 2, 1980, 28; una cifra più elevata è stata ipotizzata da F. De Martino, *Storia economica di Roma antica*, Firenze 1979, I 30, e *Ancora sulla produzione di cereali in Roma arcaica*, « Par. pass. » 39, 1984, 241 sgg.; in quest'ultimo studio, la cui indicazione devo a Carmine Ampolo, De Martino riconosce la fondatezza del criterio analitico appunto di Ampolo, *art. cit.*, ma non ne condivide le conclusioni circa l'esiguità della popolazione): non è quindi probabile che alla mortalità naturale, di per sé molto elevata (possono essere in qualche misura utili i grafici di K. Hopkins, *On the Probable Age Structure of the Roman Population*, « Populat. Stud., London » 20, 1966, 245 sgg., anche se essi si basano su testimonianze epigrafiche di molto posteriori all'età che ci interessa: ma è comunque presumibile che nell'epoca arcaica l'aspettativa di vita futura degli individui delle varie classi di età non fosse molto diversa, in ogni caso essa non poteva lasciar prevedere una vita più lunga), si aggiungesse una frequente uccisione dei neonati, specialmente se donne.

[5] In realtà il contrasto tra i due è minore di quanto non sembri: Harris respinge anche in modo virulento le argomentazioni dell'altro e sostiene che il 10 % delle femmine era esposto o comunque ucciso alla nascita; Engels però non avrebbe affermato che il fenomeno fosse del tutto assente, ma più semplicemente che avrebbe avuto gravi effetti sul piano demografico l'uccisione del 20 % delle femmine alla nascita.

circostanze eccezionali e per brevi periodi: se allora la testimonianza di Dionisio di Alicarnasso circa la disposizione romulea è credibile,[6] essa non potrà che essere stata emanata appunto in uno di questi periodi. La norma numana al contrario non sarà stata il frutto di un'epoca in cui il numero straordinariamente basso di donne consigliava di permettere una forma di diandria, ma probabilmente essa avrà piuttosto costituito una sorta di legalizzazione di una pratica, che doveva già essere possibile per altre ragioni, fissando i limiti nei quali essa era consentita. Una qualche traccia di questa usanza è stata ravvisata in un curioso episodio della vita romana: quello del duplice matrimonio – se si tratta realmente di un duplice matrimonio – di Catone Uticense con la medesima donna, Marcia. Costei, figlia di Lucio Marcio Filippo, che sarà console nel 56 a. C., aveva sposato verso il 62 l'Uticense, con il quale aveva generato tre figli; successivamente, sembra nel 56, era stata ceduta dal marito all'amico Ortalo, con il quale la donna ebbe due figli; alla morte dell'oratore, avvenuta nel 50, Marcia era stata ripresa da Catone.[7] Nostra fonte principale per l'episodio è Plutarco nei capitoli 25 e 52 della sua biografia dell'Uticense: Quinto Ortesio Ortalo, ἀνὴρ ἀξιώματός τε λαμπροῦ καὶ τὸν τρόπον ἐπιεικής (25, 3) [uomo degnissimo per nobiltà e di amabile indole], era tra i numerosi ammiratori di Catone; desideroso di non esserne soltanto un caro amico, ἀλλ' ἁμωσγέπως εἰς οἰκειότητα καταμῖξαι καὶ κοινωνίαν πάντα τὸν οἶκον καὶ τὸ γένος [ma di unire in qualche modo in intimità e comunanza tutta la famiglia e la stirpe], dà inizio ad un'opera di persuasione tendente ad ottenere dallo stesso Catone la figlia Porcia, che sposata a Bibulo, console del 59, aveva già due figli. Ortensio smorza le possibili obiezioni dell'amico dicendo che se pure tale proposta poteva sembrare strana secondo l'opinione corrente, tuttavia secondo natura essa era bella e politica: bella presumibilmente perché avrebbe fatto onore all'amico, politica perché si sarebbe evitato che una donna ἐν ὥρᾳ καὶ ἀκμῇ (25, 5) [nel fiore dell'età] cessasse di procreare ovvero che, generando ella ancora per una *domus*, che non aveva necessità di altri continuatori, potesse risultarne impoverita la famiglia stessa. Al contrario, donandosi successivamente a

[6] Che non lo sia poi molto farebbe pensare il fatto che essa costituisce una patente intromissione dell'organismo statale nel privato della *familia*, nell'ambito della quale l'*auctoritas* del *pater* era pressoché illimitata. Ma appunto nell'interesse della *civitas* sarebbe stata introdotta tale limitazione secondo E. Peruzzi, *Origini di Roma. I: La famiglia*, Firenze 1970, 117 sgg. Questa tesi è ripresa da C. Fayer, *Aspetti di vita quotidiana nella Roma arcaica. Dalle origini all'età monarchica*, Roma 1982, 147.

[7] Vd. J. Van Ooteghem, *Lucius Marcius Philippus et sa famille*, « Mém. Ac. Roy. Belg. » Cl. des Lettres, 2me sér. 55, 3, Bruxelles 1961, 183 sgg.

uomini meritevoli, ella avrebbe propagato la propria virtù ed avrebbe unito la città stessa in un solo corpo. Ortensio avrebbe inoltre, se Bibulo lo avesse desiderato, restituito la donna dopo il parto. Al diniego dell'amico di acconsentire alla sua richiesta perché la figlia era sposata, l'oratore muta obiettivo e chiede la moglie stessa di Catone, l'ancor giovane Marcia che aveva già assicurato la successione del marito. Questa seconda richiesta ha esito positivo e con il consenso di Filippo, padre della donna, Catone cede sua moglie all'allora cinquantenne Ortensio che venuto a morte pochi anni più tardi lascia Marcia ricchissima. Questa verrà ripresa dal precedente compagno: è ancora Plutarco che nel capitolo 52 ci informa della conclusione della vicenda, respingendo nel contempo l'accusa lanciata da Cesare a Catone di aver mirato con la cessione della donna proprio alle ricchezze dell'oratore. Plutarco sembra prendere le distanze da questo episodio e lo narra solo perché è avvenimento importante della vita di Catone, tuttavia non ne comprende i moventi; premette alla narrazione che si tratta di un fatto imbarazzante e per rivestire di maggiore autorevolezza il racconto, ne cita la fonte (25, 1 sg.): εἶτ' ἔγημε θυγατέρα Φιλίππου Μαρκίαν, ἐπιεικῆ δοκοῦσαν εἶναι γυναῖκα, περὶ ἧς ὁ πλεῖστος λόγος. καθάπερ ⟨γὰρ⟩ ἐν δράματι τῷ βίῳ τοῦτο τὸ μέρος προβληματῶδες γέγονε καὶ ἄπορον. [2] ἐπράχθη δὲ τοῦτον τὸν τρόπον, ὡς ἱστορεῖ Θρασέας, εἰς Μουνάτιον, ἄνδρα Κάτωνος ἑταῖρον καὶ συμβιωτήν, ἀναφέρων τὴν πίστιν [(Catone) sposò Marcia, figlia di Filippo, di cui si diceva che fosse una donna onesta e della quale molto si parla: infatti questo punto della vita di Catone, come in una rappresentazione drammatica, è controverso e complesso. Accadde così come riferisce Trasea sulla base di Munazio, amico e familiare di Catone]. Il biografo greco giustamente crede nella veridicità della faccenda, ma non ha gli strumenti né per capirla né per accettarla: si limita ad esporla nella sua crudezza; né egli per un'eventuale spiegazione del fatto è in grado di collegarlo alla norma numana, della quale parla altrove. In effetti le due notizie plutarchee sembrerebbero completarsi a vicenda nel senso che l'esempio catoniano, seppure del I sec. a. C., sarebbe l'unico riferibile alla disposizione del secondo re.

La critica moderna ha generalmente malinteso il senso della cessione di Marcia ad Ortensio: P. Grimal[8] vede in essa e rispondenza a principi stoici e sottomissione agli interessi dello stato; D. Babut ritiene « qu'à travers la conduite de son personnage [cioè di Catone], ce sont les fameux préceptes 'cyniques' de l'éthique stoïcienne que

[8] *L'amour à Rome*, Paris 1963, 263 sg.

Plutarque blâme ici discrètement, mais fermement »;[9] ed ancora « alla luce dei principi etici della Stoa » giustificava già l'episodio E. Malcovati.[10] Solo dubitativamente ricollega la vicenda alla disposizione numana, fondandosi su Strabone, 11, 9, 1 ἱστοροῦσι δὲ περὶ τῶν Ταπύρων, ὅτι αὐτοῖς εἴη νόμιμον τὰς γυναῖκας ἐκδιδόναι τὰς γαμετὰς ἑτέροις ἀνδράσιν, ἐπειδὰν ἐξ αὐτῶν ἀνέλωνται δύο ἢ τρία τέκνα, καθάπερ καὶ Κάτων Ὁρτησίῳ δεηθέντι ἐξέδωκε τὴν Μαρκίαν ἐφ' ἡμῶν κατὰ παλαιὸν Ῥωμαίων ἔθος [dicono dei Tapiri che fosse per loro normale dare le proprie mogli in spose ad altri uomini dopo averne avuto due o tre figli; allo stesso modo ai nostri tempi Catone secondo un'antica consuetudine romana cedette Marcia ad Ortensio su richiesta di questo], M. Humbert.[11] In modo esplicito sostiene « que la 'vieille coutume des Romains' dont parle Strabon existait réellement, en dépit du manque d'exemples concrets autres que celui de Marcia » R. Flacelière.[12] Più recentemente L. Peppe ha visto nell'episodio catoniano una corrispondenza con l'antico costume romano di età numana, cui fa riferimento evidente anche Strabone.[13] Che poi, consideriamo anche, fosse possibile un secondo matrimonio tra le medesime persone, era cosa prevista dalla giurisprudenza: Giuliano *dig.* 23, 2, 18 *nuptiae inter easdem personas nisi volentibus parentibus renovatae iustae non habentur* [non sono ritenute le-

[9] D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969, 173 sg. Flacèliere e Chambry hanno molto presente Babut nella *Notice* introduttiva della loro edizione della plutarchea *Vita* di Catone Uticense (Paris 1976).

[10] *Clodia, Fulvia, Marzia, Terenzia* (Quaderni di studi romani. Donne di Roma antica, 1), Roma 1946², 6.

[11] *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milano 1972, 98. Alla veridicità del riferimento straboniano al παλαιὸν ἔθος non credeva Malcovati, *op. cit.*, 5, che vedeva in esso un tentativo di giustificare il contegno di Catone « ricorrendo a paralleli etnografici » da parte dei « suoi compagni di fede filosofica ». Ad una antica usanza faceva esplicito riferimento *Commenta Bernensia in Lucanum* 2, 330.

[12] *Caton d'Utique et les femmes*, in *Mélanges offerts à Jacques Heurgon. L'Italie préromaine et la Rome répubblicaine*, École Franç. de Rome. Palais Farnèse, 1976, I, 298 sg. Ugualmente come esempio della disposizione numana considera l'episodio Thomas 1986, 218 sg., inquadrandolo in un più ampio contesto di cessione abbastanza diffusa di donne gravide; in realtà non abbiamo alcuna certezza che Marcia lo fosse: l'accenno plutarcheo a ciò è dato in modo dubitativo e solo per individuare una eventuale causa della richiesta di Ortensio. Tuttavia, se anche ella lo fosse stata e l'episodio potesse in tal modo essere considerato nell'ambito della cessione di 'ventri', rimarrebbero da spiegare i reali motivi per cui Ortensio si sia rivolto proprio a Catone. Consideriamo infatti che l'andamento dell'episodio (Marcia è solo un 'ripiego' dopo il rifiuto di Catone di cedere la figlia Porcia che certamente non era incinta) non consente di leggere la vicenda come una semplice cessione della propria moglie. Seneca, *benef.* 1, 9, 3, condannava certamente cessioni di tal genere; tuttavia egli non fa parola di donne incinte.

[13] *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, Milano, 1984, 72 sg. Dimostrando notevole superficialità di analisi, alla disaffezione pensa infine F. Le Corsu, *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*, Paris 1981, 35, con

gittime le nozze rinnovellate tra le medesime persone se non quando le vogliano gli aventi potestà], al quale si può aggiungere Marcello *dig.* 23, 2, 33 *plerique opinantur, cum eadem mulier ad eundem virum revertatur, id matrimonium idem esse: quibus adsentior, si non multo tempore interposito reconciliati fuerint nec inter moras aut illa alii nupserit aut hic aliam duxerit, maxime si nec dotem vir reddiderit* [i più ritengono che quando la stessa donna sposi di nuovo lo stesso uomo si tratti di un solo matrimonio: io sono d'accordo con questi se essi si siano riconciliati dopo non molto e se nel frattempo né lei sia andata in sposa ad un altro né lui abbia sposato altra donna e sopra tutto se il marito non abbia restituito la dote]. La limitazione indicata da Marcello con *quibus adsentior eqs.* sembrerebbe implicare che altri pensavano che il ricongiungimento di un uomo e di una donna, pur interposto del tempo e pur intanto intervenute altre nozze anche di uno soltanto dei due, costituissse una prosecuzione del medesimo matrimonio.[14] E questo sarebbe anche il caso di Catone e di Marcia; si potrebbe quindi non pensare a nuove nozze dei due, come invece crede Lucano, che in un passo della *Farsaglia* (2, 326-391) ci ricorda l'episodio: alla presenza del solo Bruto sarebbe stato celebrato questo secondo matrimonio tra Catone e Marcia, tornata presso il primo marito subito dopo la morte di Ortensio, con la preghiera di riprenderla.[15] A parte questa differenza, ciò che sopra tutto rende diverse le due narrazioni, plutarchea e lucanea, è la posizione assunta dagli autori: alla morale del biografo greco ripugna il 'prestito' della donna, e di qui la perplessità e l'insistente appoggiarsi a fonti autorevoli, mentre il poeta descrive con naturalezza la vicenda, senza moto di ripulsa.

Ora, le nostre fonti di questo episodio sono relativamente numerose e se escludiamo quelle costituite da autori cristiani, i quali per ovvi motivi non mancarono di condannare l'accaduto,[16] le altre non

ciò dando credito alla possibile causa della richiesta di Ortensio già, sia pure dubitativamente, individuata da Plutarco insieme con l'altra che Marcia fosse incinta all'epoca della vicenda.

[14] Sul problema se una seconda unione di coniugi separatisi costituisse una prosecuzione dello stesso matrimonio o uno nuovo vd. R. Orestano, *La struttura giuridica del matrimonio romano. Dal diritto classico al diritto giustinianeo*, I, Milano 1951, 93 sgg.

[15] Allegorico è in Lucano il ricongiungimento di Catone con Marcia secondo F. M. Ahl, *Lucan. An Introduction*, Ithaca-London 1976, 249: « Cato's reunion with Marcia is indeed an allegory. The republic, worn out and no longer productive, will be reunited with the man who is the embodiment of the ideals upon which it was founded. The Roman state, like Marcia, had been entrusted to other less worthy men; now it returns to the ideal, in a marriage that is really a preparation for death ».

[16] Si veda ad es. Tertulliano *apol.* 39, 11 *omnia indiscreta sunt apud nos, praeter uxores.* [12] *in isto loco consortium solvimus, in quo solo ceteri homines consortium*

esprimono alcun giudizio morale, non trovando motivo di scandalo nella cosa; né ciò può dipendere dallo scarto cronologico che c'è tra l'episodio stesso e quanti ci informano di esso, dal momento che Plutarco, che pure trovava strana ed imbarazzante la faccenda, ci informa, seppure indirettamente, che Cesare aveva accusato Catone di avere mirato alle ricchezze dell'oratore: ciò vuol dire che neppure agli occhi dei contemporanei v'era nulla di straordinario nel passaggio di Marcia da Catone ad Ortensio e nel successivo ritorno presso il primo uomo. Stando così le cose, non si può forse nemmeno fare riferimento all'antica disposizione numana per spiegare un commercio del genere: innanzi tutto essa è troppo lontana nel tempo dall'episodio e poi presumibilmente avrebbe lasciato tracce più consistenti; non possiamo inoltre non chiederci che scopo avesse proprio la disposizione di Numa, ma su questo torneremo dopo. Nel caso qui in

exercent, qui non amicorum solummodo matrimonia usurpant, sed et sua amicis patientissime subministrant, ex illa, credo, maiorum et sapientiorum suorum disciplina, graeci Socratis et romani Catonis, qui uxores suas amicis communicaverunt, quas in matrimonium duxerant liberorum causa et alibi creandorum. [13] *nescio quidem an invitas: quid enim de castitate curarent, quam mariti tam facile donaverant? o sapientiae atticae, o romanae gravitatis exemplum: leno est philosophus et censor* [tutto ciò che è nostro è indiviso, eccetto le mogli. Qui noi sciogliamo la comunanza dei beni, mentre qui soltanto la praticano tutti gli altri, che non solo si appropriano delle mogli degli amici, ma addirittura prestano loro con grandissima disponibilità la propria; e credo che ciò derivi dall'esempio degli antichi e sapienti filosofi, del greco Socrate e del romano Catone, che misero in comune con gli amici le mogli, che avevano sposato per procreare anche in casa d'altri. E non so se esse fossero contrarie: che conto potevano fare della castità, di cui i mariti avevano fatto dono così facilmente? o esempio della saggezza attica, della gravità romana! Il filosofo e il censore diventano mezzani]; Gerolamo *adv. Iovin.* 1, 46 (che ha come fonte l'opera senecana sul matrimonio: vd. E. Bickel, *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta.* I: *Fragmenta de matrimonio*, Lipsiae 1915) e Agostino *fid. et op.* 7, 10 *in ecclesia, ubi nuptiarum non solum vinculum, verum etiam sacramentum ita commendatur, ut non liceat viro uxorem suam alteri tradere; quod in republica tunc romana, non solum minime culpabiliter, verum etiam laudabiliter Cato fecisse perhibetur* [nella Chiesa, dove si celebra il matrimonio non solo come vincolo, ma come sacramento, di modo che non è lecito al marito dare la propria moglie ad altri; cosa che a Roma ai tempi della repubblica si dice che abbia fatto Catone non solo senza esserne rimproverato, ma ne fu addirittura lodato]. Lo stesso Agostino, *bon. coniug.* 15, 17, è però più possibilista riconoscendo che nei tempi antichi – e si riferisce all'epoca in cui la popolazione era molto scarsa – era lecito congiungersi ad altre donne, diverse dalla moglie, per averne figli: *plane uxoris voluntate adhibere aliam, unde communes filii nascantur unius conmixtione ac semine, alterius autem iure ac potestate apud antiquos patres fas erat; utrum et nunc fas sit, non temere dixerim. non est enim nunc propagandi necessitas, quae tunc fuit, quando et parientibus coniugibus alias propter copiosiorem posteritatem superducere licebat, quod nunc certe non licet* [con l'assenso della moglie era certo lecito ai patriarchi prendere un'altra donna, dalla quale nascessero figli comuni, frutto del coito e del seme dell'uomo e del diritto e della possibilità concessi dall'altra; che sia possibile ancor oggi non potrei affermare senza temerarietà. Infatti ora non c'è il bisogno di procreare, che c'era invece quando era lecito aggiungere a spose pur feconde altre per una più numerosa discendenza: e questo oggi certamente non è permesso].

esame potremmo eventualmente immaginare, ragionando in termini noti, che ci troviamo davanti ad un divorzio di Marcia dal suo primo compagno e ad un nuovo matrimonio della donna con questo, una volta rimasta vedova: e la cosa non urtava né il senso comune né il diritto. Tuttavia nessuna nostra fonte fa riferimento ad un passaggio con queste modalità; si può inoltre aggiungere che il lessico adoperato da Plutarco nella descrizione dell'episodio presenta la faccenda in termini matrimoniali: Filippo, in presenza di Catone, diede Marcia in sposa ad Ortensio; e non v'è traccia di un precedente divorzio tra Catone e Marcia che rendesse la cosa possibile. Un punto rimane oscuro in questa vicenda; degli autori antichi che ce ne parlano il solo Appiano, *civ.* 2, 99, riferisce la notizia che Ortensio era già sposato ad una donna sterile: Μαρκίᾳ γέ τοι τῇ Φιλίππου συνὼν ἐκ παρθένου καὶ ἀρεσκόμενος αὐτῇ μάλιστα καὶ παῖδας ἔχων ἐξ ἐκείνης ἔδωκεν ὅμως αὐτὴν Ὁρτησίῳ τῶν φίλων τινί, παίδων τε ἐπιθυμοῦντι καὶ τεκνοποιοῦ γυναικὸς οὐ τυγχάνοντι, μέχρι κἀκείνῳ κυήσασαν ἐς τὸν οἶκον αὖθις ὡς χρήσας ἀνεδέξατο [(Catone) aveva sposato Marcia ancora vergine, figlia di Filippo, e pur essendone innamoratissimo, dopo avere avuto figli da lei, la cedette tuttavia all'amico Ortensio, che desiderava una discendenza ed aveva sposato una donna sterile, fino a che non ebbe partorito anche per lui; la riaccolse poi in casa come se la avesse prestata].

Avrebbe quindi l'oratore pregato Catone di cedergli la moglie, donna di provata fertilità, proprio allo scopo di averne dei figli, maschi dobbiamo credere, perché in realtà Ortensio aveva già almeno una figlia, Ortensia, la stessa che pronunciò un famoso discorso contro le tasse di guerra richieste nel 42 dai triumviri alle donne romane.[17] È presumibile quindi che dipenda in certo modo dal tentativo di giustificare moralmente la richiesta di Ortensio desideroso di avere figli propri, pur in definitiva potendo risolvere il problema della propria successione con l'adozione, la notizia appianea sulla sterilità della moglie dell'oratore, ma certo non il cenno al fatto che egli era già coniugato al momento della richiesta all'amico.

Diversa da un punto di vista giuridico, ma che pure presenta certe affinità con l'episodio appena visto, è la situazione prospettata da un lungo testo epigrafico appartenente ad epoca di poco posteriore, la così detta *Laudatio Turiae*;[18] si tratta di un elogio funebre dedicato a Turia dal marito che, ripercorrendo la storia della loro vita in co-

[17] Vd. F. Münzer, *Hortensia*, in *RE* VIII 2481 sg.

[18] « L'épitaphe a été gravée entre 8 et 2 avant J.-C. » *Éloge funèbre d'une matrone romaine (Éloge dit de Turia)*, Texte établi, traduit et commenté par M. Durry, Paris 1950, LIV.

mune, ricorda la dedizione della sua sposa e il dispiacere di questa per non essere stata in grado di dargli dei figli: 2, 31 sgg. *diffidens fecunditati tuae ⟨et do⟩lens orbitate mea, ne tenen⟨do in matrimonio⟩ te spem habendi liberos ⟨dep⟩onerem atque eius caussa ess⟨em infelix, de divertio⟩ elocuta es, vocuamque ⟨do⟩mum alterius fecunditati te ⟨tradituram, non alia⟩ mente nisi ut nota con⟨cor⟩dia nostra tu ipsa mihi di⟨gnam con⟩dicionem quaereres p⟨ara⟩resque, ac futuros liberos t⟨e communes pro⟩que tuis habituram adf⟨irm⟩ares, neque patrimoni nos⟨tri, quod adhuc⟩ fuerat commune, separa⟨ti⟩onem facturam, sed in eodem ⟨arbitrio meo id⟩ et si vellem tuo ministerio ⟨fu⟩turum* [delusa per la tua sterilità e angosciata per la mia mancanza di figli, acciocché io non abbandonassi la speranza di averne se fosse perdurato il nostro matrimonio e di ciò io fossi infelice, proponesti il divorzio, pronta a consegnare la vuota casa alla fecondità di un'altra, a nessuna altra condizione – era ben noto il nostro affetto – che non fosse quella di cercare tu stessa di procurarmi una unione degna del mio stato, disposta a tenere per tuoi e comuni i figli che ne sarebbero nati; non avresti diviso il nostro patrimonio, che era ancora congiunto, ma esso sarebbe stato a mia disposizione e, se io lo avessi permesso, tu lo avresti amministrato]. Il marito rifiuta il divorzio offertogli da Turia perché egli possa risposarsi con una donna fertile; ma naturalmente ciò che più ci interessa della faccenda è proprio l'offerta avanzata dalla moglie: con tutta evidenza qui, come nel caso di Ortensio, l'adozione non è considerata un mezzo idoneo per ovviare alla mancanza dei figli e l'unico modo sembra essere quello di procrearli direttamente. Turia aiuterà il marito a scegliere la donna adatta, mentre Ortensio si rivolgerà con successo all'amico Catone onde ottenere chi possa permettergli di avere figli. Nell'un caso e nell'altro viene privilegiato il ruolo semplicemente riproduttivo della donna, pur se in realtà Marcia non sarà soltanto fattrice ed Ortensio perseguiva un suo disegno politico nel volersi più strettamente unire a Catone.

Di un altro episodio, per certi versi simile, ci informa Gellio. Questi che cita come sua fonte il Catone dell'orazione *ad milites contra Galbam*,[19] riferisce che un giorno Lucio Papirio, non ancora Pretestato, aveva accompagnato il padre nella Curia. Al suo ritorno a casa, alla madre che insisteva per sapere di cosa si fosse discusso nell'assemblea, rispose che i senatori avevano affrontato il problema *utrum videretur utilius exque republica esse unusne ut duas uxores haberet, an ut una apud duos nupta esset* (Gell. 1, 23, 8) [se

[19] Fr. 172 Malcovati (*ap.* Gell. 1, 23).

sembrava più utile e più consono agli interessi dello Stato che un uomo avesse due mogli o che una donna avesse due mariti]. La madre informa le altre matrone ed il giorno seguente *pervenit ad senatum ... matrum familias caterva; lacrimantes atque obsecrantes orant una potius ut duobus nupta fieret, quam ut uni duae* (1, 23, 10) [viene in Senato una gran folla di matrone; fra lacrime e suppliche pregano che sia piuttosto una sola donna sposa di due uomini anziché due di uno solo]. Il disappunto e le incertezze dei Padri sono fugati dal giovane Papirio che, avanzato nel mezzo, racconta la sua invenzione, volta a stornare ed a punire la curiosità della madre.[20] L'aneddoto, eziologico del *cognomen Praetextatus*, conferito ad un adolescente non ancora in età per la toga pretesta e tuttavia fornito di grande buon senso, sostanzialmente termina qui. Ma occorrerà chiedersi se quanto detto da Papirio per tacitare la madre sia realmente un'invenzione: certamente sì, se con questo intendiamo dire che nella Curia non si era discusso di tale faccenda; la prontezza però della madre nel credere al figlio e l'immediata reazione che si esplica con la richiesta che sia piuttosto una donna ad avere due uomini, lasciano credere che comunque si trattava di una fandonia assai verosimile. J. Gagé si è occupato di questo episodio, sia pure in uno studio più ampio relativo alle tradizioni dei Papiri, riconoscendo alla narrazione un fondo sostanziale di verità: essa « évoquait en même temps, en face du droit matrimonial alors courant dans l'aristocratie sénatoriale – l'union avec une *mater familias* ... – un droit tout différent, si aberrant à la vérité que nul peut-être dans le Sénat du III^e^ siècle n'aurait cru sérieusement qu'il eût jamais été pratiqué à Rome, hormis le Papirii: l'union d'une femme avec deux hommes »;[21] lo studioso francese limita con una lunga, ma non sempre convincente, argomentazione alla sola *gens Papiria* una tale usanza – o almeno il suo ricordo –, concludendo che i Papiri comandavano « leurs troupes fanatiques d'éphèbes dioscuriens ... suivant un système binaire tout analogue à celui des *consules* romains, mais singulièrement renforcé chez eux par les particularités de leur mariage ' dyandrique ' » (p. 180). Si potrebbe però anche pensare che una unione diandrica fosse, pur se non praticata, comunque possibile a Roma e la precisa richiesta avanzata dalle donne ai senatori nell'episodio del giovane Papirio, indicherebbe come esse se ne augurassero il mantenimento. Consideriamo inoltre che con la stessa prontezza con cui Papirio fu creduto

[20] L'episodio ci è noto anche tramite Macrobio, *Sat.* 1, 6, 19-25, con differenze irrilevanti rispetto a Gellio.

[21] J. Gagé, *Les traditions des Papirii et quelques unes des origines de l' ' Equitatus' romain et latin*, « Rev. hist. dr. franç. et étrang. » 4me sér. 33, 1955, 167.

dalla madre, la madre stessa seppe convincere tutte le altre matrone: dal che consegue che le signore della buona società romana non ignoravano che si trattava di argomento non peregrino, pur non potendosi comunque escludere che l'aneddoto rientri in una pubblicistica fondamentalmente misogina, tendente a mettere in rilievo i difetti della donna, in questo caso la grande credulità.[22]

Abbiamo quindi visto tre episodi nei quali si configura un duplice matrimonio; tre vicende che però presentano delle differenze; Marcia è coinvolta in un regime diandrico[23] e nel contempo Ortensio, se prestiamo fede ad Appiano, è bigamo; le matrone romane nell'episodio di Papirio optano per un regime diandrico; il caso del marito di Turia è diverso perché il secondo matrimonio sarebbe preceduto da un divorzio.[24] Ora, sulla base della nostra documentazione personalmente sarei portato ad escludere che si possa ricostruire con certezza un momento della società romana nel quale si praticasse la diandria; e tuttavia non possiamo ignorare alcune testimonianze abbastanza precise in tal senso: *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI 21200 (= *Carmina Latina epigraphica* 973), 7 sg. *sei nomen quaeris, sum Lesbia, si duo amantes, / Anchialus dulcis cum suave homine Spurio* [se vuoi sapere il mio nome, sono Lesbia, se dei due innamorati, il dolce Anchialo con l'amabile Spurio]; 37965 (= *CLE* 1988), 28 sg. *haec duo dum vixit iuvenes ita rexit amantes / exemplo*

[22] In una lettera l'amico M. Bettini mi suggerisce che questo episodio possa configurare « la tipica situazione di chi propone esattamente il contrario della norma per creare una complessiva situazione di assurdità ». È certamente spiegazione ingegnosa, ma sarebbe soddisfacente solo se con essa riuscissimo a escludere l'ipotesi di una eventuale esistenza a Roma di una qualche forma di unione diandrica. Ma in realtà, lo si vedrà subito dopo, abbiamo alcune testimonianze, che lascerebbero pensare il contrario: in definitiva con l'esegesi di Bettini elimineremmo solo un passo nel quale sembrerebbe configurata una diandria, ma rimarrebbe comunque aperto il problema.

[23] Non abbiamo però elementi per decidere incontrovertibilmente se si tratti di una diandria sincronica o diacronica: delle fonti antiche che hanno conservato l'episodio il solo Lucano fa riferimento ad un secondo matrimonio tra Catone e Marzia, ma il senso attribuito dal poeta alla vicenda richiedeva un'immagine particolare. Consideriamo oltre tutto il passo straboniano citato precedentemente: in tanto è possibile un parallelo fra l'episodio che ci interessa e i costumi matrimoniali dei Tapiri, in quanto, a meno di una forzatura nella narrazione degli avvenimenti nella vicenda romana, Catone era ancora il legittimo marito di Marcia quando questa sposò Ortensio.

[24] È evidentemente diverso perché ci troveremmo di fronte ad una sorta di poliginia; ma ciò che qui ci interessa è valutare la possibilità a Roma anche di unioni poligamiche in genere. Inoltre, anche se il secondo matrimonio dell'uomo seguirebbe ad un divorzio da Turia – dunque tecnicamente non vi sarebbe alcuna singolarità nella cosa –, tuttavia il fatto che la prima moglie continuerebbe a vivere con il marito e con l'altra donna, per di più scelta personalmente da lei, e ad amministrare il patrimonio comune, non manca di suscitare qualche perplessità circa la reale situazione giuridica che ne nascerebbe.

ut fierent similes Pyladisque et Orestae[25] [finché ella visse a tal punto dominò i due giovani innamorati che erano simili ad Oreste e Pilade].

Un altro esempio sembra offerto da Terenzio: l'*Eunuchus* si chiude con Fedria, che per affrontare le spese del suo rapporto affettivo con Taide, dividerà per il futuro le grazie della donna con il rozzo, ma danaroso, Trasone, accogliendolo in casa propria.[26] Qualche ulteriore attestazione troviamo nel VI volume del *CIL*.[27] Sarebbe certo un errore sopravvalutare questi luoghi: non sono numerosi; hanno però il pregio di appartenere a epoche diverse e sarebbe immetodico ignorarli o considerarli separatamente senza valutare che nel loro insieme offrono materia di riflessione.[28]

La norma di Numa precedentemente ricordata può avere due scopi: sancire la diandria in un sistema prevalentemente monoandrico oppure ridurre a diandria una consuetudine poliandrica. Di qualcosa del genere presso altre popolazioni antiche abbiamo, relativamente a Sparta, una testimonianza molto precisa in Polibio, 12, 6b, 8 παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Λακεδαιμονίοις καὶ πάτριον ἦν καὶ

[25] Su questo secondo esempio è fondamentale N. Horsfall, *CIL VI 37965 = CLE 1988 (Epitaph of Allia Potestas): A Commentary*, « Zeitschr. f. Papyr. u. Epigr. » 61, 1985, 251 sgg. (spec. 265 sgg.).

[26] Cfr. Donato *Ter. Eun. praef.* 2 *Phaedria et miles ex rivalibus concordes per parasitum redditi communi amica sine certamine potiuntur* [Fedria e il soldato da rivali che erano e divenuti concordi ad opera del parassita, usano della comune amica senza litigi]. Non è comunque escluso che questa conclusione fosse già nell'originale menandreo.

[27] B. Rawson (*Roman Concubinage and other de facto Marriages*, « Trans. Am. Philol. Ass. » 104, 1974, 279-305) e S. Treggiari-S. Dorken (*Women with two living Husbands in CIL 6*, « Liverp. Class. Monthl. » 6, 1981, 269-272) hanno studiato le iscrizioni della città di Roma nelle quali sia prospettato un ' ménage ' a tre (una donna e due uomini): la prima le esclude dal suo studio sui matrimoni di fatto in quanto sono « either nonsexual relationship or polygamous unions, and in neither case can they properly be considered *de facto* marriages » (p. 287); nell'altro contributo si sostiene che si tratta certamente di casi nei quali i due compagni che la donna ha avuto *in successione*, e non contemporaneamente, si sarebbero ritrovati insieme a ricordarla (in questo senso già Humbert, *op. cit.*, 106 sgg.). In nessuno dei due studi però c'è un qualche riferimento alle due iscrizioni dei *CLE*. Qui vogliamo soltanto sottolineare che in ben 16 delle 23 iscrizioni citate da Treggiari-Dorken la donna che si trova coinvolta in un regime diandrico è di stato libero.

[28] Non crediamo che sia il caso di fare riferimento alle lodi che dell'*univira* tessevano gli antichi per escludere che a Roma si sia mai potuta conoscere una qualche forma di unione diandrica, perché gli elogi della donna sposata una sola volta possiamo trovare solo da epoca relativamente tarda (la prima età imperiale). Sull'*univira* vd. Humbert, *op. cit.*, 59 sgg. Vorremmo ancora osservare come tali lodi siano opera generalmente di moralisti: il che può far pensare ad uno scarto notevole tra la società di fatto ed una concezione intellettuale, che non necessariamente doveva trovare riscontro nella realtà, alla quale potrebbero invece forse riferirsi le attestazioni in senso contrario, alcune delle quali sono di molto precedenti. Humbert, *op. cit.*, 102 sgg., nota inoltre come accanto agli elogi dell'*univira* fosse ben vivo, contemporaneamente, un analogo atteggiamento nei confronti della donna risposata.

σύνηθες τρεῖς ἄνδρας ἔχειν τὴν γυναῖκα καὶ τέτταρας, τοτὲ δὲ καὶ πλείους ἀδελφοὺς ὄντας, καὶ τὰ τέκνα τούτων εἶναι κοινά, καὶ γεννήσαντα παῖδας ἱκανοὺς ἐκδόσθαι γυναῖκά τινι τῶν φίλων καλὸν καὶ σύνηθες [era un'antica consuetudine degli Spartani che tre o quattro uomini, o anche in maggior numero se erano fratelli, avessero un'unica moglie e i loro figli fossero comuni; e per chi avesse generato abbastanza figli era bello ed usuale cedere la moglie ad un amico], dove sembra piuttosto configurato un matrimonio di gruppo, nel quale una donna abbia un più elevato numero di mariti, quando questi siano fratelli.[29] La testimonianza polibiana continua riferendo la medesima notizia che abbiamo già visto in Plutarco, *Numa* 25, 3, a proposito della cessione della propria moglie a Sparta. Con tutta evidenza un'unica donna per un gruppo di uomini, sopra tutto se fratelli, tende a sottolineare la persistenza di stretti vincoli tra congiunti – presumibilmente nel gruppo patriarcale –. Relativamente a Roma abbiamo notizia della diandria di una ragazza iperborea, che ebbe un figlio, Latino, con Ercole e sposò Fauno (Dionisio di Alicarnasso *antiq.* 1, 43, 1), e del fatto che Enea ebbe due figlie da due diverse donne (Id. *ibid.* 1, 49), mentre Ercole stesso, oltre a Latino, aveva avuto un altro figlio, Pallante, da Lavinia, figlia di Evandro (Id. *ibid.* 1, 43, 1). Ancora una notizia, pur relativa a tutt'altra epoca, ma altrettanto interessante è conservata in Svetonio: *div. Iul.* 52, 5, *Helvius Cinna tr. pl. plerisque confessus est habuisse se scriptam paratamque legem, quam Caesar ferre iussisset cum ipse abesset, ut ei uxores liberorum quaerendorum causa quas et quot vellet ducere liceret* [il tribuno della plebe Elvio Cinna confidò a molti di avere preparato per iscritto una legge che Cesare gli aveva ordinato di presentare quando egli fosse stato assente; con questa sarebbe stato possibile allo stesso Cesare sposare tutte le donne che avesse voluto per averne figli]. Sembra chiara l'intenzione di Cesare di permettersi legalmente la più ampia poligamia *liberorum quaerendorum causa* e ciò è molto significativo; questi è contemporaneo di Catone e di Ortensio: sembra conseguentemente che l'oratore possa essere stato indotto a chiedere a Catone prima la figlia e poi la moglie proprio con lo stesso spirito con cui Cesare avrebbe cercato di introdurre una legge sulla propria poligamia. Ricordiamo

[29] Qualcosa di analogo anche in Cesare *Gall.* 5, 14, 4 sg. Una raccolta di passi, sebbene parziale, relativi a forme di poligamia nell'antichità in R. Schroeder, *De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus observationes*, diss. Halis Saxonum 1921, 21 sgg. Pure in Erodoto, 6, 61 sgg., c'è un episodio relativo alla cessione della moglie a Sparta, anche se in questo caso il marito non avrebbe voluto: Aristone, re di Sparta, aveva già due mogli e, ripudiata la seconda, ne sposò un'altra dopo avere costretto con uno stratagemma l'amico Ageto e cedergli la propria, donna bellissima.

inoltre che se questi ebbe un rimprovero da muovere all'Uticense non fu quello che ci saremmo aspettati, l'aver ceduto la moglie all'amico, bensì l'aver agito in tal modo mirando ad un vantaggio futuro: l'acquisizione delle ricchezze dell'oratore; non ostante quindi il severo giudizio plutarcheo, non doveva costituire scandalo nella Roma del I sec. a.C. questo comportamento, come non doveva suonare scandalosa nemmeno la proposta di Turia.

Al di là delle differenti situazioni che le due vicende prospettano, ciò che di notevole troviamo è però il diverso atteggiamento delle due donne coinvolte: Marcia non è protagonista, se non parzialmente nella versione lucanea dell'episodio allorché dopo la morte di Ortensio prega Catone di riprenderla; Turia al contrario è l'unica protagonista della vicenda che la riguarda: sua è l'iniziativa che il marito prenda un'altra donna per avere dei figli, come sua è l'idea di rimanere presenza costante a fianco dell'uomo conservando l'amministrazione del patrimonio comune. È difficile credere che l'emancipazione femminile si fosse spinta tanto avanti nei pochi decenni che separano le due donne; si deve allora presumere che fossero contemporaneamente possibili i due atteggiamenti. Questo però comporta che se pure Turia appaia donna che in certo modo possa disporre di sé, la mancata condanna di Catone da parte dei contemporanei indica che del tutto normale era pure la piena disponibilità della donna da parte del marito.

Nessuna fonte antica ci informa di un eventuale assenso di Marcia al passaggio da Catone ad Ortensio; conseguentemente è difficile credere che ella avesse dovuto consentire al momento del suo matrimonio con l'Uticense: ricordiamo inoltre che Catone prima di cedere la moglie si preoccupa di avere l'assenso del suocero, non quello della donna; analogamente i *patres* nell'aneddoto del giovane Papirio avrebbero deliberato su una questione così rilevante che coinvolgeva l'intera struttura famigliare senza che le donne avessero potuto esprimere la propria opinione. Ne consegue che difficilmente ha ragione chi ritiene che elemento imprescindibile per la costituzione di un matrimonio fosse, già in età molto antica, quella che i giuristi successivi chiameranno *maritalis affectio*, nella quale al consenso iniziale degli sposi si accompagnava l'intenzione di perseverare ad essere coniugati.[30] Il problema andrà invece considerato in modo diverso e

[30] Questa è la tesi di E. Volterra, che ad essa ha dedicato numerosi scritti nel corso di un ampio periodo cronologico; si veda per tutti *Matrimonio (diritto romano)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXV, Milano 1975, 726 sgg. con la bibliografia ivi citata. È un'ipotesi che ha avuto una qualche fortuna, almeno in Italia (vd. ad es. F. Serrao, *Diritto privato, economia e società nella storia di Roma*, 1, Prima parte, Napoli 1984, 189, che ritiene che già all'epoca della legislazione decemvirale uno degli elementi fon-

sopra tutto, sulla base della nostra documentazione, dovremo vedere se e in che modo sia possibile parlare per l'età più antica di un consenso della donna e all'atto del matrimonio e all'atto dei prece-

damentali « perché si formi e duri il matrimonio » sia « la volontà perseverante di es-
sere marito e moglie ») e per l'autorità di chi la ha proposta e per gli strumenti di
diffusione di cui ha potuto usufruire. Vd. oltre alla già citata *Enciclopedia del diritto*, il
Novissimo digesto italiano s. v. *Matrimonio (diritto romano)*, X, Torino 1964,
330 sgg., o le « Mem. Acc. Lincei » Cl. sc. mor., stor., filol., sr. 8, 12, 1966, 253-
355: *Nuove ricerche sulla 'conventio in manum'*. Ma essa non mi sembra suffragata
da alcun riscontro documentario. Sul consenso è sempre utile vedere P. E. Corbett, *The
Roman Law of Marriage*, Oxford 1930, 53 sgg.; ed ancora M. Lauria, *Matrimonio, dote.
Lezioni di diritto romano*, Roma 1936, 16 sgg., che distingue tra sposi *sui iuris* e sposi
alieni iuris, affermando che solo per nozze di questi ultimi « occorreva, nei tempi più
antichi, soltanto il consenso dei rispettivi patresfamilias e si prescindeva da quello dei
soggetti ». Più interessante la posizione di A. Watson, *The Law of Persons in the
later Roman Republic*, Oxford 1967, che prendendo in esame il problema in età repub-
blicana, scrive, p. 44 sg.: « if, at some period during the Republic, the consent of a
filiafamilias to her marriage – even to her marriage *sine manu* – was not required, it
is not necessarily the case that this continued to be the position right until the end
of the Republic »; troviamo un'osservazione interessante anche a proposito del con-
senso dello sposo, p. 46: « no text relating to the Republic proves that the father's
consent was necessary to his son's marriage, but there is no reason to believe that
the position was less strict than in the Empire, where he did have to consent ». In
anni più recenti si è occupata del consenso S. Treggiari, *Consent to Roman Marriage:
Some Aspects of Law and Reality*, « Echos du monde class. » n. sr. 1, 1982, 34 sgg.
A proposito del consenso dell'avente potestà si può aggiungere un più tardo testo non
giuridico, Apuleio *met.* 6, 9, nel quale Venere alla notizia che Psiche è incinta inveisce
contro di lei: *et ecce ... nobis turgidi ventris sui lenocinio commovet miserationem,
unde me praeclara subole aviam beatam scilicet faciat. felix vero ego, quae in ipso
aetatis meae flore vocabor avia et vilis ancillae filius nepos Veneris audiet. quamquam
inepta ego frustra filium dicam; impares enim nuptiae et praeterea in villa sine testibus
et patre non consentiente factae legitimae non possunt videri ac per hoc spurius iste
nascetur* [ecco ... ora ci impietosirà con la seduzione del suo turgido ventre, con cui mi
farà nonna indubbiamente felice di prole illustre. E sono veramente fortunata io che
sarò chiamata nonna nel fiore dell'età e il figlio di una vile schiava sarà detto nipote
di Venere. Per quanto, da stolta lo chiamo figlio; infatti nozze tra diseguali e per di
più celebrate in campagna, senza testimoni, senza il consenso del padre non possono
essere ritenute legittime e quindi il bambino sarà bastardo]. A giudizio di Venere le
nozze sono *impares*, presumibilmente perché la ragazza è mortale (infatti poco dopo, al
cap. 23, Giove celebrando su preghiera di Amore le nozze tra i due, *faxo nuptias non
impares, sed legitimas et iure civili congruas* [farò nozze tra uguali, legittime e con-
formi al diritto civile], per prima cosa porgerà a Psiche una coppa di ambrosia: *sume
... Psyche et immortalis esto* [prendi ... Psiche e sii immortale]; in questo senso è,
secondo me, da spiegare anche il riferimento alla servitù di Psiche: *vilis ancillae filius*)
e non sono *legitimae* perché celebrate *in villa*, cioè non pubblicamente (non credo
che la pubblicità della celebrazione del matrimonio fosse un requisito indispensabile
per la validità dello stesso; tuttavia la si doveva preferire se ancora Apuleio, *apol.* 67,
riferisce che tra le accuse dei parenti di Pudentilla per le nozze di questa matura
vedova con un uomo di tanto più giovane c'era il fatto che le *tabulae nuptiales* erano
state consegnate *in villa ac non in oppido*, e se in Seneca, *contr.* 8, 6, un padre fra gli
altri motivi per chiedere il riconoscimento della nullità delle nozze della figlia con un
ricco possidente enuncia anche questo: *matrimonii celebritatem remoti angulo ruris
abscondis* [nascondi nella lontana campagna la celebrazione del matrimonio]), senza
testimoni e *patre non consentiente* e questo ultimo punto fa supporre che se pure il
solo volere dell'avente potestà non è sufficiente a costituire il matrimonio della figlia,

denti *sponsalia*, dal momento che sembra che alla donna fosse lasciato un margine di discrezionalità molto limitato.[31]

Avevamo già notato come Livio, 1, 9, 1, attribuisse alla *penuria mulierum* che non lasciava *spes prolis* il ratto delle Sabine. Ora, vera o falsa che fosse questa motivazione, ciò che sopra tutto premeva a Romolo ed al suo gruppo era che la nuova nazione uscisse dalla propria marginalità, entrando in un sistema di scambi, pur con la consapevolezza che ciò presupponeva la rottura di un equilibrio già consolidato tra gli insediamenti presenti nella zona. Lo stesso equilibrio che c'era tra le popolazioni indigene allorché venne nel Lazio Enea, profugo da Troia.

Quando dopo lunghe peripezie, il figlio di Anchise approdò, provvidenzialmente vedovo, nella terra degli antichi padri per fondare una nuova Troia, vi trovò un regno ed una moglie, Lavinia, figlia del re Latino; trovò però anche delle resistenze: da parte di Turno, cugino parallelo matrilineare di Lavinia, al quale la ragazza era stata promessa. Amata, moglie del re, desiderava queste nozze e certamente le desiderava anche Latino, almeno fino al momento in cui non giunse Enea, che aveva comunque un pregio non indifferente agli occhi del futuro suocero: avrebbe potuto cioè assicurare una discendenza, tramite Lavinia, al re stesso proprio perché sprovvisto di una terra nella quale condurre la sposa; se invece la ragazza avesse sposato Turno avrebbe seguito il marito tra i Rutuli e in tal modo alla morte di Latino presumibilmente il regno non sarebbe toccato ad un suo discendente. È quindi la guerra; essa avrà fine solo con la morte di uno dei due avversari, del quale l'altro avrebbe preso il posto: la sconfitta di Enea avrebbe eliminato l'elemento di disturbo esterno, mentre la morte di Turno avrebbe permesso lo stanziamento dei Troiani nel Lazio, che in tal modo sarebbero entrati a far parte di un sistema di scambi, dando vita ad un nuovo equilibrio tra le popolazioni con la sostituzione di Turno con Enea e con la 'latinizza-

il *pater familias* deve quanto meno consentire alla volontà matrimoniale della donna. Apuleio non è giurista, ma non credo che questo sia motivo sufficiente a farci escludere la correttezza delle notizie che egli ci dà sul matrimonio (Volterra, *Matrimonio*, cit., 763 n. 80, si limita a citare il passo senza discuterlo; vi trova al contrario motivo di riflessione M. Della Luna, *Antiquitus libera matrimonia esse placuit. Profili evolutivi del matrimonio nel diritto romano e nel diritto moderno*, « Atene e Roma » n. sr. 32, 1987, 135 sg.); non possiamo non considerare che il Madaurense probabilmente acquisì una precisa conoscenza della legislazione matrimoniale vigente nella sua epoca per poter far fronte al processo intentatogli dai parenti di sua moglie Pudentilla e l'*Apologia*, opera nella quale appunto Apuleio respinge le accuse, è certamente anteriore alle *Metamorfosi* (vd. M. Schanz-C. Hosius-G. Krüger, *Geschichte der Römischen Litteratur*, III, München 1922, 103 con la bibliografia ivi citata).

[31] Ma su questo problema vd. il terzo capitolo.

zione' dei Troiani.[32] Questa medesima situazione sarà vissuta alcuni secoli più tardi quando i due gemelli lasceranno Alba per fondare una nuova città *in iis locis ubi expositi ubique educati erant* (Livio 1, 6, 3) [proprio nei luoghi dove erano stati esposti ed allevati]; il motivo concreto per cui Romolo e Remo si trasferirono dalla loro città fu in realtà l'esuberanza della popolazione, che costrinse la parte più giovane ad emigrare altrove.[33] Ma la fondazione della nuova città, così prossima ad altri insediamenti, veniva ad alterare la situazione di equilibrio fino ad allora esistente nella zona; conseguentemente vi fu una risposta negativa da parte delle città circostanti alla richiesta di Romolo del *conubium* tra loro e il nuovo popolo: *nusquam benigne legatio audita est; adeo simul spernebant, simul tantam in medio crescentem molem sibi ac posteris suis metuebant; a plerisque rogitantibus dimissi ecquod feminis quoque asylum aperuissent; id enim demum compar conubium fore* (Livio 1, 9, 5) [in nessun luogo la legazione fu accolta bene; a tal punto da un lato provavano disprezzo e dall'altro temevano per sé e per le generazioni future la nascita in mezzo a loro di questa potenza; i legati venivano mandati via mentre si chiedeva loro quale mai asilo avessero aperto anche per le donne: quello soltanto sarebbe stato un adeguato connubio]. Romolo non lascia trasparire il proprio disappunto; anzi invita le popolazioni finitime a solenni ludi dedicati a Nettuno, i *Consualia*: intervengono, Livio 1, 9, 8 sg., *Caeninenses, Crustumini, Antemnates* e *Sabinorum omnis multitudo cum liberis ac coniugibus* [tutta la popolazione sabina con figli e mogli]; durante la celebrazione i giovani Romani rapiscono le vergini degli ospiti e i problemi suscitati dal ratto vengono risolti solo con la guerra. Dapprima Romolo sconfisse Ceninensi, Antennati e Crustumini, conquistandone le città e deducendovi colonie: in tal modo, con queste prime conquiste, Roma si trovò di fatto ad avere sostituito le tre popolazioni della zona, probabilmente anche nei diritti acquisiti nei confronti delle altre nazioni; non potremmo altrimenti spiegarci per qual motivo i Sabini abbiano poi desistito dalla guerra in un momento in cui la loro situazione non sembrava compromessa: intendiamo dire che la pace e la conseguente alleanza tra Sabini e Romani in realtà servì a creare un nuovo equilibrio non tra le popolazioni già da tempo colà stanziate e il recente

[32] Su Enea 'prenditore di moglie' e sulla cessione da parte sua del diritto di dare il nome vd. A. Borghini, *Elementi di denominazione matrilaterale alle origini di Roma: logica di una tradizione*, «Stud. Urb.» 57, 1984, B 3, 43 sgg.

[33] Livio 1, 6, 3. Dionisio di Alicarnasso, *antiq.* 1, 85, 1 sgg., in una narrazione più articolata di quella liviana attribuisce a Numitore l'idea della fondazione di una colonia sia per l'eccessiva popolazione presente in Alba sia per potervi mandare quanti temeva che potessero cospirare contro di lui.

insediamento, Roma, bensì tra i Sabini e la situazione di fatto che la conquista romana delle tre città aveva creato; le nazioni di *Caenina*, *Antemnae*, *Crustumerium* non esistevano più perché cadute nelle mani dei Romani e colonizzate: conseguentemente diventò inevitabile la fine della guerra con il riconoscimento da parte dei Sabini della realtà romana. Le due popolazioni si fusero e, al pari di Enea e di Latino che avevano ceduto l'uno all'altro dei diritti, gli abitanti di Roma ebbero le donne, mentre i Sabini denominarono il nuovo popolo così formato, i *Quirites*. È di per sé evidente che in un sistema fondato sull'equilibrio, lo scambio reciproco di favori, di feste, di donne è regolato da un codice di leggi non scritte e tuttavia rigidamente osservate: ad una prestazione, che seppure sembri avere il carattere della liberalità, è tuttavia obbligatoria,[34] si deve rispondere con una controprestazione. Romolo e i suoi compagni effettuano il ratto delle vergini proprio durante una prestazione che essi stessi offrono ai loro ospiti e il carattere religioso dei ludi, durante i quali avviene il fatto, in realtà garantiva – o almeno avrebbe dovuto farlo – la sicurezza delle popolazioni convenute. Consideriamo pure, se vogliamo, la stranezza non tanto dell'invito, quanto dell'accettazione di esso: la decisione di partecipare a dei giochi organizzati dalla città, cui avevano già rifiutato alleanza e matrimoni, sostanzialmente implica comunque la volontà di non ignorare la nuova situazione e recarsi a Roma avrebbe comportato un successivo invito rivolto ai Romani perché si recassero loro nelle città circostanti e conseguentemente l'inizio di un certo tipo di relazioni. Ma queste sono solo ipotesi perché sappiamo bene come realmente siano andate le cose e in che modo Roma riuscì a conquistarsi il diritto alla convivenza con gli altri popoli.

Ancora un problema da considerare è che tipo di struttura famigliare avesse Roma alle sue origini: i rapitori badarono bene ad impadronirsi solo di vergini (l'unica donna sposata coinvolta nel ratto fu Ersilia) e il motivo è ben compreso da Dionisio di Alicarnasso, *antiq.* 2, 31, 1: τῆς δὲ ἁρπαγῆς τὴν αἰτίαν οἱ μὲν εἰς σπάνιν γυναικῶν ἀναφέρουσιν, οἱ δ' εἰς ἀφορμὴν πολέμου οἱ δὲ τὰ πιθανώτατα γράφοντες, οἷς κἀγὼ συγκατεθέμην, εἰς τὸ συνάψαι φιλότητα πρὸς τὰς πλησιοχώρους πόλεις ἀναγκαίαν [alcuni vedono la causa del ratto nella scarsità delle donne, altri nella ricerca di un pretesto per la guerra; ma quanti scrivono cose più fededegne – e io sono d'accordo con loro – la riconoscono nella volontà di stringere alleanze fondate sulla parentela

[34] Vd. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, trad. it., Milano 1976², 100 sgg. con la bibliografia ivi citata.

con le città vicine]. Rapire solo vergini[35] era un'esplicita manifestazione della volontà di colpire in misura minore le popolazioni ospiti: si evitava di rompere matrimoni già consolidati e, per converso, al successivo momento di una eventuale riconciliazione i giovani romani avrebbero potuto presentarsi a pieno titolo come mariti delle donne rapite; dobbiamo allora presumere che la società romana presentasse fin da quando comparve sul Palatino una forma famigliare rigidamente monogamica. Ed in effetti non sembrano esservi tracce di una struttura diversa; G. Franciosi dedica un capitolo del suo studio,[36] l'ottavo, al « Matrimonio collettivo », riconoscendone sulla base di simili esperienze presso altre culture, alcuni segni anche a Roma; ed ancora, lo studioso annette grande importanza al culto di *Mater Matuta* che ci riporterebbe « ad un tipo di relazione matrimoniale per serie di sorelle » (p. 190), tipo di matrimonio che ritrova nello *Stichus* plautino, nel quale due fratelli hanno sposato due sorelle.[37] Il passo più rilevante però, a giudizio dello studioso, è forse *Epitome Gai* 1, 4, 7 *nec uni viro duas sorores habere, nec uni mulieri duobus fratribus iungi permittitur*[38] [non è consentito ad un uomo sposare due sorelle né ad una donna congiungersi con due fratelli]. Pur non considerando che in questo tardo testo giuridico la situazione sembra molto diversa da quella prospettata nello *Stichus* – non ci sono due

[35] Nel passo appena citato Dionisio non parla di vergini, ma le nominerà nel paragrafo successivo e già erano presenti in *antiq.* 2, 30, 4. Anche Livio 1, 9, 10 parla di *virgines*: *signo ... dato iuventus romana ad rapiendas virgines discurrit* [dato il segnale, i giovani romani si precipitano da ogni parte per rapire le vergini].

[36] *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributo alla storia della famiglia romana*, Napoli 1983³, 171-204.

[37] Su *Mater Matuta* vd. M. Bettini, *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali (II)*, « Mater. e disc. » 2, 1979, 9 sgg.

[38] Le simili esperienze presso altre culture, cui fa riferimento Franciosi, sono desunte per la maggior parte dai racconti di Erodoto; ma non si tiene conto di quanto vi possa essere di esagerato nella sua narrazione a causa di ciò che è stato definito ' principio di polarità ': al barbaro contrapposto al greco si attribuiscono usi e costumi affatto all'opposto di quelli delle genti civili, i Greci appunto. Sulla polarità in Erodoto vd. D. Lateiner, *Polarità: il principio della differenza complementare*, « Quad. di stor. » 22, 1985, 79-103, con la bibliografia ivi citata. Più attente alla situazione della donna sono M. Rosellini-S. Saïd, *Usages de femmes et autres Nomoi chez les ' Sauvages ' d'Hérodote: essai de lecture structurale*, « Ann. Sc. norm. sup. Pisa » Cl. di Lett. e filos., sr. 3, 8, 1978, 949-1005. Analoga polarità, questa volta tra Roma e le altre popolazioni e limitata al comportamento morale, si può riscontrare pure negli spunti etnografici contenuti nella *Germania* tacitiana oppure ad es. in Orazio *carm.* 3, 24, ode nella quale i *campestres ... Scythae* (v. 9), lontani e perciò stesso esemplari, sembrano vivere in modo del tutto diverso dalla popolazione della corrotta Roma. Le osservazioni degli autori romani d'altronde tendono sempre ad esaltare una vita eticamente più elevata, pur di una popolazione meno civile. Manca comunque uno studio complessivo sulla ' polarità ' nella letteratura latina. Sul luogo oraziano vd. F. Thomas, *Lands and Peoples in Roman Poetry. The ethnographycal Tradition*, Cambridge 1982, 55.

fratelli mariti di due sorelle come nella commedia plautina, ma un uomo che non può sposare, dobbiamo presumere in successione, due sorelle e analogamente una donna che non può unirsi, ancora in successione, con due fratelli –, ci sembra piuttosto che il compilatore abbia inteso riferire una norma contro forme matrimoniali come il sororato o il levirato,[39] che dovevano essere comuni, ma che oggettivamente costituivano un depauperamento per il gruppo di provenienza della donna, perché nell'un caso e nell'altro la dote sarebbe rimasta o al marito che vedovo avesse sposato la sorella della defunta, o al fratello del marito che ne avesse sposato la vedova: si può quindi pensare a motivi economici per la proibizione di tali matrimoni, senza che questi costituiscano comunque prove dell'esistenza di matrimoni collettivi.[40] In realtà nella Roma leggendaria, come pure nella Roma storica, non c'è alcuna traccia di matrimonio di gruppo: troviamo, al contrario, fin da subito proprio la rigida struttura monogamica, che ci è confermata dagli atti successivi al ratto delle vergini. Leggiamo in Dionisio di Alicarnasso, *antiq.* 2, 30, 6, un passo molto interessante: διαριθμήσας τὰς κόρας ἑξακοσίας τε καὶ ὀγδοήκοντα καὶ τρεῖς εὑρεθείσας κατέλεξεν αὖθις ἐκ τῶν ἀγάμων ἄνδρας ἰσαρίθμους, οἷς αὐτὰς συνήρμοττε κατὰ τοὺς πατρίους ἑκάστης ἐθισμούς, ἐπὶ κοινωνίᾳ πυρὸς καὶ ὕδατος ἐγγυῶν τοὺς γάμους, ὡς καὶ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπιτελοῦνται χρόνων [contate le fanciulle che erano in numero di seicentottantatré, scelse un ugual numero di scapoli ai quali esse andarono spose secondo le usanze patrie di ciascuna, fondando le nozze sulla comunione del fuoco e dell'acqua, come vengono celebrate ancor oggi]; da esso sappiamo che Romolo, scelto un gruppo di scapoli numericamente pari a quello delle donne rapite, che secondo le nostre fonti era-

[39] Vd. pure *Codex Iustiniani* 5, 5, 5 (a. 393) *fratris uxorem ducendi vel duabus sororibus coniungendi penitus licentiam submovemus* [aboliamo del tutto la possibilità di sposare la moglie del fratello o di sposare due sorelle], nel quale è certamente prospettato il medesimo divieto presente nell'*Epitome Gai.*

[40] Le argomentazioni di Franciosi sono quanto meno incaute; ma d'altra parte lo studioso cerca di dimostrare, pur mancando una documentazione letteraria, che certamente la struttura monogamica della famiglia romana è, come per Morgan ed Engels, il punto di arrivo di una originaria promiscuità sessuale (vd. p. 174: « la monogamia è il tardo punto di approdo – *a livello istituzionale* – di un lungo processo storico »): forse avrebbe tratto giovamento dalla lettura di C. Lévi-Strauss, *La famiglia*, trad. it. in C. L.-S., *Razza e storia e altri saggi di antropologia*, Torino 1967, 147: « poiché fra di noi la famiglia fondata sul matrimonio monogamico veniva considerata l'istituzione preferibile e più evoluta, ne venne immediatamente dedotto (*scil.* da parte degli antropologi della seconda metà del XIX secolo e dell'inizio del nostro) che le società selvagge ... potevano solo averne di tipo diverso. Perciò, i fatti vennero distorti e fraintesi ». Sul matrimonio di gruppo a Roma ha una visione più equilibrata Cantarella, *L'ambiguo malanno*, cit., 127 sg.

no comprese tra 527 e 800,[41] celebrò personalmente i matrimoni secondo i riti propri a ciascuna delle nazioni, alle quali appartenevano le ragazze; e ciò avvenne il giorno successivo al rapimento. Di qui possiamo ricavare diverse cose, la prima delle quali è che probabilmente a Roma non erano in uso i riti matrimoniali albani né se ne erano introdotti di nuovi, attenendosi in precedenza la popolazione ad una unione di fatto, ad una convivenza (non necessariamente successiva ad un rapimento, come lascerebbe credere l'episodio del ratto delle Sabine)[42] che doveva creare gli effetti del matrimonio;[43] si può inoltre supporre che in epoca così antica non fosse assolutamente elemento imprescindibile per la validità delle nozze il consenso della donna, che esso fosse anzi del tutto accessorio, a meno di non credere che appena ventiquattro ore dopo il ratto, le vergini desiderassero realmente ciascuna sposare l'uomo per lei scelto da Romolo;[44] altra cosa che si può presumere è che in questa età il *conubium* fosse probabilmente cosa molto diversa da quello documentato per le epoche successive: se più tardi con il termine si intende il reciproco diritto che hanno un uomo ed una donna di sposarsi ed esso dipende da requisiti acquistati con la nascita o grazie a provvedimenti legislativi, la *lex Canuleia* ad esempio, il subitaneo matrimonio tra i Romani e le donne rapite lascia credere che difficilmente siano state condotte accurate ricerche onde accertare il possesso delle indispensabili qualità sia da parte degli uomini sia da parte delle donne; probabilmente il *conubium* dipendeva dalla possibilità dello scambio reciproco tra i gruppi o le popolazioni cui appartenessero gli eventuali sposi: questo era almeno il senso della ri-

[41] 527 secondo Valerio Anziate (Plutarco *Rom.* 14, 7), 683 secondo Iuba (Id. *ibid.*), circa 800 secondo Plutarco, *Rom. comp.* 6, 2, ma dovrebbe trattarsi di una svista per 'circa 700': vd. Flacèliere *ad loc.* (p. 235). È tràdito anche il numero di appena 30 vergini, dalle quali avrebbero avuto nome le curie (vd. Paolo di Festo p. 42 L).

[42] G. Dumézil, *Matrimoni indoeuropei*, trad. it., Milano 1984, 95 sgg., riconosce la somiglianza del matrimonio dei Romani con le Sabine, susseguente ad un rapimento, con il matrimonio indiano 'raksasa' anch'esso preceduto da un ratto.

[43] Dionisio di Alicarnasso, *antiq.* 2, 30, 5, riferendo parole di Romolo alle donne rapite, indica che il ratto matrimoniale era usanza della Grecia. Valore affatto archeologico dobbiamo attribuire a quanto dice lo stesso Dionisio, *antiq.* 2, 25, 2 sg., della *confarreatio*, che pure comunque non sembra assegnare ad età romulea: su questo punto vd. E. Peruzzi, *op. cit.*, 96 sgg. H. Lévy-Bruhl, *Nouvelles perspectives sur le mariage romain*, in H. L.-B., *Nouvelles études sur le très ancien droit romain*, Paris 1947, 63 sgg., sostiene che nei tempi più antichi si conosceva a Roma soltanto un matrimonio privo di riti, sostanzialmente una semplice convivenza che mediante l'*usus* produceva nel giro di un anno l'acquisizione della *manus* sulla moglie da parte del marito.

[44] Di opinione diversa dalla nostra Peruzzi, *op. cit.*, 92 sg., che ritiene che già in questa epoca fosse elemento indispensabile per la validità del matrimonio il consenso della donna, almeno presso i Sabini, dai quali sarebbe poi stato introdotto in Roma. Ma le sue argomentazioni non sono convincenti.

chiesta di Romolo avanzata alle nazioni vicine, che, rifiutata, costrinse i Romani al ratto.[45] È probabile quindi che non fosse conosciuta alcuna forma di endogamia di classe o di *gens*. Per quanto detto precedentemente è chiaro che non riteniamo verosimile che la società romana sia passata nel volgere delle età da una promiscuità sessuale ad una strutura monogamica; si può però avanzare l'ipotesi che sulla base di questa stessa struttura si siano innestati dei correttivi che dovranno essere intesi come una forma di difesa della società stessa. Anche la norma numana ricordata precedentemente in realtà sembra piuttosto che voglia disciplinare una unione diandrica, possibile solo *liberorum quaerendorum causa*, nell'ambito di una sorta di alleanza e di affinità tra i due uomini che, usufruendo delle prestazioni sessuali della medesima donna, si trovano conseguentemente ad essere padri di fratellastri; né si deve necessariamente pensare alla donna come bene rarificato in questa epoca: Dionisio di Alicarnasso, abbiamo visto, non era sicuro che fosse la scarsità delle donne il motivo che aveva spinto Romolo a chiedere matrimoni con le popolazioni finitime e, per quanto si possa pur ritenere che la sua critica si debba ad un eccesso di razionalismo, è tuttavia notevole il fatto che non si possa dare troppo credito alle notizie circa l'uccisione delle femmine alla nascita.[46] C'è poi una considerazione di fondo da fare. Ulpiano in *dig.* 1, 1, 1, 2 nel distinguere il diritto pubblico dal diritto privato, nell'ambito di quest'ultimo riconosce una ulteriore suddivisione in *ius naturale, ius gentium* e *ius civile* – e questo sarà poi definito solo in *dig.* 1, 1, 6 –; il matrimonio viene posto nel diritto naturale: [3] *ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censeri* [il diritto naturale è quello che la natura ha insegnato a tutti gli esseri viventi: questo diritto infatti non è perspicuo dell'uomo, ma di tutti gli animali, che si trovano sulla terra e nel mare ed appartiene anche agli uccelli. Di qui viene l'unione del maschio e della femmina, che noi chiamiamo matrimonio, di qui la generazione dei figli, di qui la loro educazione: vediamo infatti che anche tutti gli altri animali, perfino le belve feroci sono guidate dalla

[45] Si può ragionevolmente pensare che usando *conubium* relativamente alla richiesta di Romolo, Livio in realtà trasferisce in termini attuali qualcosa di diverso per renderlo immediatamente perspicuo per i suoi lettori.

[46] Vd. *supra*, 13 sgg. e n. 4.

conoscenza di questo diritto]. In realtà Ulpiano non parla di matrimonio, ma dell'accoppiamento, che è un istinto naturale di tutti gli *animalia* e che riceve il nome di matrimonio presso gli uomini. Ora, il riconoscere che dietro una forma istituzionalizzata e ritualizzata, qual è appunto il matrimonio, è presente innanzi tutto il soddisfacimento di un bisogno naturale, che non è quello sessuale, bensì quello della procreazione, che permette la sopravvivenza delle specie, equivale a dire, dal punto di vista maschile, che funzione primaria della donna è proprio la generazione. Non è diversa perciò questa impostazione da quella espressa da Aristotele in *pol.* 1252 a 26 sgg. ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἕνεκεν (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι οἷον αὐτὸ τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον) [fu necessario per prima cosa l'accoppiamento di coloro che non possono vivere l'uno senza l'altro come la femmina e il maschio in vista della procreazione (e ciò non intenzionalmente, ma per l'uomo, come per gli altri animali e le piante, è naturale il desiderio di lasciare dopo un altro essere simile a sé)]. Il filosofo greco è però più esplicito e l'accenno che fa alla inevitabilità dell'accoppiamento (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως), rende ancora più chiaro il fine principale dell'unione tra un uomo ed una donna; [47] che poi è lo stesso scopo evidenziato da Romolo quando celebrò il matrimonio tra le vergini rapite ed un egual numero di uomini romani scelti personalmente da lui, o da Tito Castricio che lodando l'orazione del censore Quinto Metello in favore del matrimonio, disse che questi *de molestia igitur cunctis hominibus notissima confessus eaque confessione fidem sedulitatis veritatisque commeritus, tum denique facile et procliviter, quod fuit rerum omnium validissimum atque verissimum, persuasit civitatem salvam esse sine matrimoniorum frequentia non posse* (Gell. 1, 6, 6) [avendo dunque ammesso l'esistenza di un fastidio notissimo a tutti gli uomini ed essendosi acquistata con questa ammissione fiducia per la sua attenzione e la sua franchezza, convinse alla fine con facilità ed agevolmente che lo Stato non poteva conservarsi senza numerosi matrimoni e questa era la cosa più importante e più vera di tutte]. Gellio riferisce anche un passo dell'orazione: [48] [2] *si sine uxores possemus, Quirites, omnes ea molestia*

[47] Su questo capitolo di Aristotele vd. la fondata analisi di S. Campese, *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. Campese-P. Manuli-G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, 15 sgg.

[48] È incerto se il Metello citato da Gellio sia il Numidico, console nel 109 e censore nel 102, o il Macedonico, console nel 143 e censore nel 131. Recentemente ha riesaminato la questione M. McDonnell, *The Speech of Numidicus at Gellius, N. A.*

careremus; set quoniam ita natura tradidit, ut nec cum illis satis commode, nec sine illis ullo modo vivi possit, saluti perpetuae potius quam brevi voluptati consulendum est. [Quiriti, se potessimo vivere senza donne, tutti faremmo a meno di questo fastidio; ma poiché la natura dispose così che non si può vivere abbastanza bene con loro e in nessun modo senza, si deve pensare al benessere generale piuttosto che ad un piacere di breve momento]. L'opinione di Metello sulla funzione della donna, e ci troviamo alla fine del II sec. a.C., non è dissimile da quella di Aristotele o di Ulpiano se non per la misoginia da cui sembra affetto il censore, che doveva comunque farsi portavoce di un'opinione ben diffusa e radicata.[49]

Da quel che abbiamo esaminato, sembra quindi certamente rappresentata in età romulea una struttura famigliare monogamica, senza alcuno spazio né per una poliginia né per una poliandria, apparentemente assenti nella documentazione e a nostro parere non ricostruibili non ostante gli sforzi interpretativi di G. Franciosi che, proseguendo gli studi di Morgan o di Engels, cerca di accreditare come a Roma si sia conosciuto un tipo di matrimonio preferenziale, preceduto da un matrimonio di gruppo, tutto innestato sulla base di una assoluta esogamia in età storica, mentre le tracce di endogamia, attestate sopra tutto da racconti leggendari, sono « il ricordo di un'epoca nella quale non si era ancora avuta la segmentazione del gruppo in unità esogamiche ».[50] Ora, il riferimento ad un sistema dualistico ha un senso solo se si ammette – e si prova – l'esistenza di un matrimonio preferenziale tra cugini incrociati, che appunto in un sistema dualistico si trovano ad appartenere alle due diverse classi matrimoniali. Esempi di matrimoni celebrati, o anche soltanto progettati, tra cugini a Roma sono conosciuti, ma da essi non è possibile formulare la presenza di un tipo di matrimonio preferenziale.[51]

Prima dell'arrivo di Enea nel Lazio – non possiamo quindi ancora parlare di Roma –, Lavinia era stata promessa a Turno, figlio

1.6, « Am. Journ. of Philol. » 108, 1987, 81 sgg., sostenendo che entrambi i personaggi tennero un discorso *de prole augenda* durante le rispettive censure; Gellio tuttavia citerebbe il Numidico. Sul problema vd. anche Aulo Gellio, *Le notti attiche.* Introduzione, testo latino, traduzione e note di F. Cavazza, I, Bologna 1985, 360 sg.

[49] Su questo motivo topico nella letteratura greca e romana vd. McDonnell, *art. cit.*, 83 sg. con la bibliografia ivi citata.

[50] Franciosi, *op. cit.*, 91.

[51] Contro l'esistenza a Roma di un matrimonio preferenziale tra cugini incrociati vd. di M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986, 50 sgg., ed il recente *Il divieto fino al 'sesto grado' incluso nel matrimonio romano*, « Athenaeum » n. sr. 66, 1988, 93 sgg. Di questo contributo, nel quale sono discussi alcuni problemi e passi dei quali qui anche io mi occupo, ho potuto tenere un conto relativo perché pubblicato quando il mio dattiloscritto era già pronto per la stampa. Ad ogni modo le conclusioni di Bettini non sono diverse dalle mie.

della sorella della madre: i due sono pertanto cugini paralleli matrilineari e, in quanto tali, appartenenti alla medesima classe matrimoniale, nella quale si praticherebbe allora, a quel che sembra, l'endogamia.[52] Altro esempio di matrimonio tra cugini è quello delle due figlie di Servio Tullio con Lucio e Arrunte, se, come pare probabile, dobbiamo credere alla versione che della vicenda dà Dionisio di Alicarnasso, *antiq.* 4, 28, 1: ἦσαν τῷ Τυλλίῳ δύο θυγατέρες ἐκ γυναικὸς γενόμεναι Ταρκυνίας, ἣν ἐνεγύησεν αὐτῷ βασιλεὺς Ταρκύνιος. ταύτας τὰς κόρας ἐπιγάμους γενομένας ἐκδίδοται τοῖς ἀδελφιδοῖς τῆς μητρὸς αὐτῶν υἱωνοῖς δὲ Ταρκυνίου, τῷ τε πρεσβυτέρῳ τὴν πρεσβυτέραν ἁρμόσας καὶ τῷ νεωτέρῳ τὴν νεωτέραν, οὕτως οἰόμενος αὐτὰς μάλιστα συνοίσεσθαι τοῖς λαβοῦσιν[53] [Tullio aveva due figlie nate dal matrimonio con Tarquinia, che a lui aveva dato in moglie Tarquinio. Queste, giunte in età da marito, egli dà ai nipoti della loro madre, ai nipoti di Tarquinio, unendo al più grande la più grande ed al più giovane la più giovane, ritenendo in tal modo che le ragazze sarebbero state massimamente concordi con i mariti]. In questo caso si tratta di cugini incrociati;[54] e tuttavia ciò che c'è di rilevante in questa unione è il suo carattere dinastico, lo stesso carattere che troviamo nel matrimonio tra Enea e Lavinia secondo le intenzioni di Latino: la cessione del regno al genero in attesa che un figlio della figlia possa continuare, prendendo il regno, la successione dell'avo; allo stesso modo Servio, succeduto al suocero alla sua morte, restituisce il regno ai Tarquini, dando le propre figlie in spose ai cugini, nipoti del primo Tarquinio: si può configurare quindi come uno scambio matrimoniale differito di una generazione. Altro esempio significativo di unione tra cugini è quello di Orazia, che era stata promessa in matrimonio ad uno dei tre Curiazi: in questo caso si sarebbe trattato di cugini paralleli matrilineari. Da questi tre casi di matrimoni

[52] J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles 1963, 236, vede appunto nell'episodio del matrimonio di Lavinia un conflitto tra una soluzione endogamica ed una esogamica; aggiunge inoltre che « toute histoire de colonisation antique tend à évoquer ce schéma: le fondateur de la colonie doit créer un peuple mixte; pour Enée, cette obligation est particulièrement dans son destin ».

[53] Secondo Livio, 1, 42, 1 *ne qualis Anci liberum animus adversus Tarquinium fuerat, talis adversus se Tarquini liberum esset, duas filias iuvenibus regiis, Lucio atque Arrunti Tarquiniis iungit* [perché l'animo dei figli di Tarquinio non fosse nei suoi confronti simile a quello dei figli di Anco nei confronti di Tarquinio, unisce le due figlie ai figli del re, Lucio e Arrunte], le due figlie di Servio avrebbero sposato i due zii materni. Su questo matrimonio vd. Y. Thomas, *Mariages endogamiques à Rome. Patrimoine, pouvoir et parenté depuis l'époque archaïque*, « Rev. hist. de dr. franç. et étrang. » 4me sér. 58, 1980, 376 sgg. (Nel seguito: Thomas 1980).

[54] Su questo episodio vd. Ph. Moreau, *La terminologie latine et indoeuropéenne de la parenté et le système de parenté et d'alliance à Rome: questions de méthode*, « Rev. ét. lat. » 56, 1978, 52 sg.

tra cugini, ai quali possiamo aggiungere anche l'altro, sebbene molto più tardo, di Marcello, che si trovava ad essere contemporaneamente nipote e genero di Augusto (Svetonio, *Aug.* 63, 2 *Iuliam ... Marcello, Octaviae sororis suae filio, tantum quod pueritiam egresso ... nuptum dedit* [diede Giulia in moglie a Marcello, figlio di sua sorella Ottavia, per quanto appena uscito dall'infanzia]), in realtà non è possibile ricavare una norma di matrimonio preferenziale, dal momento che i matrimoni celebrati, o anche semplicemente progettati, sono tra cugini paralleli matrilineari (Lavinia e Turno; Orazia e Curiazio) o cugini incrociati (Lucio, Arrunte e le due Tullie; Marcello e Giulia); né si può fare riferimento ad evidenze cronologiche diverse, perché anche se sembra posteriore la struttura esogamica, qui rappresentata dal matrimonio tra cugini incrociati, troviamo tuttavia in età repubblicana molti esempi di matrimoni endogamici. Y. Thomas analizza diversi casi di matrimoni tra cugini, incrociati o paralleli, matrilineari o patrilineari, e riconosce ad essi delle motivazioni di solidarietà politica o patrimoniale:[55] certamente le situazioni prese in esame dallo studioso francese non sono simili a quelle più antiche e questo perché se per l'età arcaica si può forse e con molta cautela immaginare una struttura sociale e famigliare più conservatrice, nella quale i rapporti matrimoniali sono risolti all'interno del gruppo endogamico – ma non dimentichiamo che Orazia e Curiazio vivono in città diverse, quindi appartengono quanto meno a gruppi agnatizi diversi –,[56] nella tarda età repubblicana non può essere che per convenienza un matrimonio endogamico: per consolidare appunto un'alleanza politica o patrimoniale. Non si può quindi parlare per questa epoca di matrimonio prescrittivo; ma non se ne può parlare nemmeno per l'età arcaica, nonostante le convinzioni mostrate da Ph. Moreau[57] sulla base di Plutarco, *quaest. Rom.* 108, e Agostino, *civ.* 15, 16. Il biografo greco si chiede per quale motivo i Romani τὰς ἐγγὺς γένους οὐ γαμοῦσι [non sposano le consanguinee] e propone tre risposte: πότερον αὔξειν τοῖς γάμοις βουλόμενοι τὰς οἰκειότητας καὶ συγγενεῖς πολλοὺς ἐπικτᾶσθαι, διδόντες ἑτέροις καὶ λαμβάνοντες παρ' ἑτέρων γυναῖκας [per prima cosa perché vogliono acquistare con i matrimoni numerose parentele e consanguineità, cedendo ad altri le donne e da altri ricevendole]. Mentre questa prima ha un carat-

[55] Thomas 1980, *passim*.

[56] Sulla famiglia agnatizia (*communi iure*), sulla famiglia *proprio iure*, sul gruppo gentilizio vd. Franciosi, *op. cit.*, 279 sgg. con la bibliografia ivi citata.

[57] *Plutarque, Augustine, Lévi-Strauss: prohibition de l'inceste et mariage préférentiel dans la Rome primitive*, « Rev. Belge de philol. » 56, 1978, 53. La stessa certezza ha anche Thomas 1986, 206.

tere sociale, le altre due ne hanno piuttosto uno affettivo;[58] è quindi molto più interessante proprio la prima, che sostanzialmente coglie con precisione il motivo dello scambio matrimoniale: la rinuncia ad unirsi con una propria congiunta per cederla ad altri, crea nella persona l'aspettativa di vedersi cedere dall'altro una sua parente.[59] Viene quindi data una spiegazione della legge di esogamia, che è comunque specularmente analoga alla proibizione delle nozze con consanguinee. Qualcosa di simile dice anche Agostino, *civ.* 15, 16 p. 93 D.-K.: *fuit autem antiquis patribus religiosae curae, ne ipsa propinquitas se paulatim propaginum ordinibus dirimens longius abiret et propinquitas esse desisteret, eam nondum longe positam rursus matrimonii vinculo conligare et quodam modo revocare fugientem. unde iam pleno hominibus orbe terrarum, non quidem sorores ex patre vel matre vel ex ambobus suis parentibus natas, sed tamen amabant de suo genere ducere uxores. verum quis dubitet honestius hoc tempore etiam consobrinorum prohibita esse coniugia? non solum secundum ea, quae disputavimus, propter multiplicandas adfinitates, ne habeat duas necessitudines una persona, cum duae possint eas habere et numerus propinquitatis augeri* [fu comunque degli antichi padri una scrupolosa preoccupazione di rinsaldare la parentela con il vincolo del matrimonio quando essa non era ancora troppo lontana ed in certo modo richiamarla quando era per sparire perché non venisse meno a poco a poco nelle generazioni successive e cessasse di esistere. Perciò, quando il mondo era già molto abitato, pur non sposando le sorelle nate dal padre o dalla madre o che avessero entrambi i genitori comuni, preferivano tuttavia prender moglie all'interno della propria gente. E certo chi potrebbe dubitare che più decorosamente oggi sono vietati anche i matrimoni tra cugini non solo per i motivi che abbiamo detto, ma perché per aumentare le parentele non abbia una sola persona due vincoli quando possono averli in due e così può aumentare il numero dei legami?]; Ph. Moreau[60] sostiene che in questo passo è certamente presentato un matrimonio preferenziale tra cugini incrociati: in realtà il vescovo di Ippona afferma che 'Ego' non sposa né le sorelle né le

[58] Plutarco *quaest. Rom.* 108 ἢ φοβούμενοι τὰς ἐν τοῖς γάμοις τῶν συγγενῶν διαφορὰς ὡς τὰ φύσει δίκαια προσαπολλυούσας. ἢ πολλῶν βοηθῶν τὰς γυναῖκας ὁρῶντες δι' ἀσθένειαν δεομένας, οὐκ ἐβούλοντο τὰς ἐγγὺς γένους συνοικίζειν, ὅπως, ἂν οἱ ἄνδρες ἀδικῶσιν αὐτάς, οἱ συγγενεῖς βοηθῶσιν [o perché temono dissidi nelle nozze tra consanguinei, pensando che questi distruggono i diritti naturali; o vedendo che le donne a causa della loro debolezza abbisognano di numerosi protettori, non volevano sposare consanguinee, di modo che se i mariti avessero commesso dei torti nei confronti delle mogli, loro potessero soccorrerle in quanto parenti].
[59] Vd. Lévi-Strauss, *Le strutture*, cit., 112 sg.
[60] *Ult. art. cit.*, 48 sg.

sorellastre e che per evitare che si allentino i vincoli di parentela, essi sono rinsaldati mediante il matrimonio con donne *de suo genere*: viene pertanto concluso un matrimonio tra *consobrini*. Ora, consideriamo che *consobrinus* non ha mai indicato il cugino incrociato, ma piuttosto il cugino parallelo matrilineare: nel § 6 della pseudoulpianea *Expositio de gradibus cognationum* è illustrata la parentela di quarto grado e ad essa appartengono *consobrinus, consobrina, id est qui quaeve ex fratribus aut sororibus, aut fratre et sorore generantur: sciendum tamen, proprie consobrinos appellari eos, qui ex duabus sororibus nati sunt, quasi consororinos; eos autem, qui ex duobus fratribus procreati sunt, fratres patrueles vocari; eos vero, qui ex fratre et sorore nascuntur, amitinos dici*[61] [il cugino, la cugina, cioè i figli di fratelli o di sorelle, o di un fratello e di una sorella: c'è da notare tuttavia che propriamente si chiamano *consobrini* i figli di due sorelle, come a dire *consororini*; invece i figli di due fratelli si chiamano *fratres patrueles*, mentre i figli di un fratello e di una sorella sono detti *amitini*]. Sembra certo che il termine *consobrinus* è diventato un appellativo generico che sta ad indicare tutte le forme di una cuginanza stretta: figli di fratelli (cugini paralleli patrilaterali), figli di sorelle (cugini paralleli matrilaterali), figli di un fratello e di una sorella (cugini incrociati), pur designando in origine soltanto i cugini paralleli matrilaterali ed esistendo diverse denominazioni per gli altri. Sicuramente nel passo agostiniano *consobrini* non può indicare i cugini paralleli matrilaterali, termine difficilmente comprensibile per i suoi contemporanei, a meno di non voler credere che nella fonte adoperata dal santo fosse proprio questo il suo significato e che esso fosse già sfuggito allo stesso Agostino, ma ciò non è possibile perché egli aveva poco prima usato la parola in modo del tutto generico;[62] con sicurezza invece il termine indica tutti i tipi di cugini del quarto grado e probabilmente non solo quelli, dal momento che non si può ritenere che fossero sentiti allentati i vincoli di parentela già tra questi; escludiamo quindi che in Agostino sia presentato un matrimonio preferenziale tra cugini incrociati, del quale per altro non si ha traccia in Roma: è molto più facile

[61] Vd. anche Gaio *dig.* 38, 10, 1, 6; *inst.* 3, 10. Paolo *dig.* 38, 10, 10, 15; *sent.* 4, 11, 4. *Institutiones Iustiniani* 3, 6, 4.
[62] p. 92 D.-K. *si et nepotes primorum hominum, qui iam consobrinas poterant accipere coniuges, sororibus matrimonio iungerentur: non iam duae, sed tres in homine uno necessitudines fierent, quae propter caritatem numerosiore propinquitate nectendam disseminari per singulos singulae debuerunt* [se i nipoti dei primi uomini, che pure già potevano prendere in moglie le cugine, avessero sposato le sorelle, un solo uomo avrebbe avuto non più due ma tre vincoli di parentela, che si sarebbero dovuti distribuire uno per uno a diverse persone per stringere nell'affetto una più numerosa parentela].

pensare che il suo riferimento agli *antiqui patres* sia ad un'epoca molto antica, nella quale superato il sesto grado di parentela, che segnava il limite entro cui esisteva il divieto matrimoniale,[63] gli uomini, secondo una consuetudine preferenziale, *amabant de suo genere ducere uxores*; da ciò consegue che a queste donne che gli uomini spesso sposavano per rinsaldare i vincoli famigliari, essi fossero uniti da un rapporto di parentela almeno del settimo grado. Franciosi[64] vede nel passo agostiniano « un continuo rilancio dell'interscambio matrimoniale tra gruppi già legati da rapporti di affinità, per cementare ad un tempo i vincoli tra i due (o più) gruppi e tra questi e i propri membri »; lo studioso però dà questa interpretazione per dimostrare che la *gens* non praticava l'endogamia; tuttavia l'esegesi proposta manca di solidità perché si deve presumere che con *consobrini* Agostino intenda i cugini incrociati ed allora in questo caso avremmo realmente fenomeni esogamici, ma dal momento che non c'è motivo, a nostro parere, di credere che egli voglia indicare solo questo tipo di parenti, un'eventuale unione tra cugini paralleli si può anche configurare come matrimonio endogamico: l'unico modo per risolvere il problema è secondo noi proprio fare riferimento ad un gruppo fondamentalmente non endogamico, che si unisce ad altri gruppi, ma che tuttavia celebra matrimoni fra congiunti del settimo grado per riallacciare più strettamente i vincoli di parentela; e non crediamo che il passo di Agostino consenta altre interpretazioni.[65] Consideriamo inoltre che nel medesimo capi-

[63] Nell'età arcaica perché un matrimonio fosse valido occorreva « che gli sposi non fossero tra di loro parenti, né per via agnatizia né per via cognatizia, entro il sesto grado in linea collaterale » (Serrao, *op. cit.*, 190).

[64] *Op. cit.*, 72.

[65] Questo ci è confermato da un passo di Isidoro, *orig.* 9, 6, 29, in cui, denunciando Agostino come fonte, lo spagnolo dapprima ne riprende in tutto e per tutto l'argomentazione per poi darne un'esegesi: *haec consanguinitas, dum se paulatim propaginum ordinibus dirimens usque ad ultimum gradum subtraxerit, et propinquitas esse desierit, eam rursus lex matrimonii vinculo repetit et quodam modo revocat fugientem. ideo autem usque ad sextum generis gradum consanguinitatis constituta est ut, sicut sex aetatibus mundi generatio et hominis status finitur, ita propinquitas generis tot gradibus terminaretur* [la regola del matrimonio richiama all'indietro e in certo modo fa rinascere quando è per svanire questa consanguineità che, a poco a poco allentandosi nella successione delle generazioni, si era spinta fino all'ultimo grado e aveva cessato di essere parentela. Quindi si è stabilito che c'è vincolo di consanguineità fino al sesto grado perché, come la creazione e la condizione dell'uomo hanno il limite di sei età, allo stesso modo la parentela in una famiglia fosse delimitata da un egual numero di gradi]. Da notare che questo luogo, decisamente importante per spiegare il senso dell'intervento agostiniano, è sfuggito a studiosi pur attenti come Moreau e Thomas 1980. F. Héritier, *L'esercizio della parentela*, trad. it., Roma-Bari 1984, 169, ha notato che « l'esogamia consanguinea assoluta ... sarebbe stata accompagnata da alleanze preferenziali fra consanguinei alla generazione successiva all'estinzione delle interdizioni ». Vd. pure p. 172: « dal momento in cui cessa l'interdizione, il matrimonio lancia la sua rete per ricondurre al centro colui che se ne allontana ».

tolo è lo stesso Agostino che ci indica il motivo per cui è preferibile il matrimonio esogamico al di là di eventuali motivazioni di ordine etico-religioso, che in questo caso non compaiono: p. 91 D.-K. *habita est ... ratio rectissima caritatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum necessitudinum vinculis necterentur, nec unus in uno multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos ac sic ad socialem vitam diligentius conligandam plurimae plurimos obtinerent* [fu tenuta una giustissima regola dell'affetto di modo che gli uomini per i quali era utile ed onorevole l'armonia, erano vincolati dai legami di diverse parentele, né un solo ne aveva molte con uno soltanto ma esse, una per una, si diffondevano tra gli individui ed in tal modo molte relazioni interessavano parecchi uomini allo scopo di attuare con maggiore scrupolo una vita sociale]. È quindi, se vogliamo, un motivo sociologico: il medesimo riportato da Plutarco in *quaest. Rom.* 108 nella prima risposta alla domanda perché i Romani non sposino le proprie sorelle.[66] È perciò del tutto evidente che gli antichi avevano ben compreso che i vincoli sociali si stabilivano attraverso la cessione delle donne,[67] e questo, con tutta probabilità, non solo nell'età più antica, ma sempre in tutte le vicende romane.[68] Sarà forse il caso di ricordare che in età moderna già le ricerche di Engels avevano evidenziato taluni aspetti della struttura famigliare nell'antichità e tuttavia non si può fare a meno di notare come i risultati conseguiti dal filosofo tedesco siano viziati sostanzialmente da un difetto di fondo: ritenere che al momento della fondazione della città, fossero già presenti in essa tre gruppi etnici, ciascuno forte di cento *gentes*, ognuna delle quali doveva praticare l'esogamia.[69] Ma che la *gens* fosse a struttura esogamica è un

[66] Per l'accostamento tra il passo plutarcheo e quello agostiniano, vd. Moreau, *ult. art. cit.*, 45 sgg. Riconosce un valore sociologico alle tre risposte di Plutarco Lévi-Strauss, *Le strutture*, cit., 52.

[67] Sulla donna oggetto di scambio vd. la sintesi di I. Magli, *La femmina dell'uomo*, Roma-Bari 1985, 60 sgg. con la bibliografia ivi citata.

[68] In Grimal, *op. cit.*, il VII capitolo (pp. 202 sgg.) è dedicato alle unioni politiche.

[69] *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. it., Roma 1986, 149 sgg. Anche se Engels è ben lungi dal riproporre la teoria evoluzionistica della famiglia formulata da Morgan, dai cui studi aveva comunque preso le mosse, le sue ricerche appaiono irrimediabilmente datate: scrivere che le competenze della *gens* romana « sono il riflesso fedele dei diritti e doveri di una *gens* irochese; anche in questo caso ' fa capolino in maniera inequivocabile l'Irochese ' » (p. 151), per quanto non indichi la convinzione di una originaria parentela delle due popolazioni – in ciò Engels ha superato presumibilmente il momento comparatista tra culture diverse, che aveva spinto in precedenza il gesuita J.-F. Lafitau a credere che i Lici e le nazioni pellerosse degli Irochesi e degli Huroni discendessero le une dall'altra (*Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premier temps*, Paris 1724, I 68 sg.) –, lascia pensare tuttavia che la ricerca tenda ad isolare degli universali riscontrabili presso le culture più lontane. Sostanzialmente, anche se in ambito più ristretto, allo stesso modo sono condotte le ricerche di G. Franciosi. Circa l'origine di Roma assai più

dato di fatto ormai acclarato e tuttavia la nascita di un diritto gentilizio è possibile solo quando la città si trovi nella necessità di darsi un'organizzazione sociale e politica: è difficile credere perciò che fin dai primi tempi Roma fosse abitata soltanto da gruppi già strutturati in *gentes*, trasferitesi dalle proprie città per calarsi in una realtà che poteva non essere favorevole. Dovremmo piuttosto credere che Roma sia nata dall'unione di gruppi patriarcali fondamentalmente endogami che solo dopo, immediatamente dopo, abbiano dato inizio a pratiche esogamiche per necessità sociali e politiche, pur conservando qualche traccia di unioni endogamiche. Non abbiamo, secondo noi, altro modo per spiegare la contemporanea presenza di matrimoni tra cugini paralleli e cugini incrociati, perché le prime unioni presuppongono un gruppo parentale indiviso, mentre le seconde indicano che ormai ci troviamo in presenza di una struttura dualistica, soltanto questa realmente gentilizia ed esogamica.

Se, come possiamo vedere bene dai numerosi matrimoni, ad esempio, di un Pompeo o di un Cesare,[70] lo stabilirsi di vincoli politici e sociali passa attraverso le donne, con lo stesso modello possiamo analizzare pure il passaggio di Marcia da Catone ad Ortensio senza per ciò dover fare riferimento né a precetti filosofici, né ad un'antica norma numana, che con ogni probabilità aveva lo scopo di incrementare la popolazione di Roma, oltre a quello di stringere in una sorta di alleanza i personaggi coinvolti nel 'prestito'. L'Uticense era un politico mediocre,[71] ma di grandi qualità morali, convinto sostenitore della supremazia del senato, unico baluardo della libertà; l'altro, grande oratore, il più grande prima di Cicerone, che apparteneva alla stessa parte politica, si era legato a grandi famiglie: aveva sposato Lutazia, figlia di una Servilia e del console del 102 a.C., vincitore di Vercelli, e sorella dell'altro Catulo che difese Roma contro Lepido nel 77 a.C. Sua figlia Ortensia aveva sposato Quinto Ser-

ragionevoli ci sembrano le ipotesi di J.-Cl. Richard, *Les origines de la plèbe romaine. Essai sur la formation du dualisme patricio-plébéien*, Rome 1978, 156 sg., al quale sembra certo che accanto a gruppi già organizzati in *gentes* « auxquelles leur cohésion devait permettre de vaincre la tendance à la désagrégation contenue en germe dans la scission inévitable, dès la quatrième génération, de chaque *familia* qui en fasait partie », ce n'erano altre, che « retrouvèrent sur le sol de l'*Urbs* une unité qu'elles avaient perdue » e altre infine, che « à quelque date que se situe leur arrivée, ne s'imposèrent qu'avec le temps dans une cité à laquelle son expansion, favorisant des brassages, faisait obligation d'élargir son élite ». Sulle posizioni assunte dalla critica su questo problema vd. comunque pp. 151 sgg. con l'ampia bibliografia citata alle nn. 56 e 62, p. 176 sg.; Serrao, *op. cit.*, 45 sgg.

[70] Una dettagliata analisi della situazione matrimoniale dei due in Grimal, *op. cit.*, 242 sgg.; 249 sgg.

[71] Vd. V. Tandoi, *Morituri verba Catonis*, « Maia » n. sr. 17, 1965, 366 n. 1.

vilio Cepione. Catone a sua volta era fratellastro, per parte di madre, della Servilia, moglie in prime nozze di Marco Giunio Bruto, padre del cesaricida, il quale sposerà nel 45 la vedova di Bibulo, Porcia, figlia di Catone: tramite i Servili quindi i rapporti tra i due erano abbastanza stretti. Appartenevano entrambi alla nobiltà senatoria e nel 56, anno in cui avvenne il passaggio di Marcia dall'uno all'altro, si verificò anche l'incontro di Lucca tra i triumviri, dal quale Cesare uscì rafforzato nei confronti dei colleghi: agli esponenti del partito senatorio non rimaneva che serrare le fila in attesa di tempi migliori; ed un modo poteva essere costituito pure da un'alleanza tra Catone ed Ortensio per il tramite di Marcia. Catone che aveva già rifiutato di avvicinarsi a Pompeo con il matrimonio delle nipoti con Pompeo stesso e suo figlio, perché riteneva che non si dovessero usare le donne per scopi del genere,[72] fu sempre critico ed avversario di Cesare, del quale aveva compreso le mire, tanto che nel 56, quando Ortensio gli chiese la cessione di Marcia, egli era appena tornato da una missione, in realtà un esilio, di due anni a Cipro, dove lo aveva mandato Clodio, allora tribuno della plebe, con la connivenza di Cesare e di Pompeo, ai quali non doveva spiacere l'allontanamento dalla città di un personaggio così scomodo. Ed è proprio nell'ottica di un eventuale reciproco vantaggio, personale e per la classe che rappresentavano, che Ortensio e Catone con questa nuova alleanza in un momento difficile per la repubblica potevano illudersi di ritrovare e far ritrovare ad una nobiltà senatoria ormai nell'ombra un solido atteggiamento politico comune che potesse porsi in antagonismo con i triumviri; potremmo anche pensare che il calcolo di Ortensio fosse quello di cercare un avvicinamento tra Catone e Pompeo, che dei tre sembrava il più vicino alle posizioni del partito senatorio (e l'ancor giovane Ortensio, nell'86 a.C., insieme con Lucio Marcio Filippo, padre di Marcia, aveva difeso Pompeo da chi lo accusava di aver beneficiato del peculato di suo padre dopo la presa di Ascoli). Ma qualunque fosse poi il reale peso politico di Catone, non va trascurato il fatto che in quegli anni complessi egli era certamente l'unico in grado di realizzare e di rappresentare un valido sostegno del senato in virtù del credito morale che si era conquistato con il suo operato. A causa poi dell'idealizzazione che della sua figura si era fatta fin da epoca immediatamente successiva al suo esemplare suicidio,[73] a Plutarco sfuggirà il senso del commercio di Marcia, che

[72] Plutarco *Cato min.*, 30, 4 sg. Ma consideriamo che questo potrebbe essere semplicemente un aneddoto esemplare, in linea con il carattere dell'uomo.

[73] Sull'idealizzazione della figura dell'Uticense vd. Tandoi, *art. cit.*, *passim* (la seconda parte dell'articolo è in « Maia » n. sr. 18, 1966, 20-41); P. Pecchiura, *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina*, Torino 1965, *passim*.

gli sembrerà riprovevole e poco consono con la statura del personaggio, ma l'accusa di Cesare (di avere Catone mirato alle ricchezze di Ortensio) pur se probabilmente non riuscì a scalfire la grandezza dell'uomo, rispondeva tuttavia all'esigenza di far scendere Catone dal granitico piedistallo su cui si era ed era stato posto, mostrando all'opinione pubblica come anche una così grande personalità non fosse immune dai vizi umani. Con tutta evidenza la critica moderna è stata fuorviata nel dare una spiegazione della vicenda di Marcia proprio dall'esemplarità della figura di Catone, i cui atti erano presto entrati nelle scuole di retorica: se quindi da una parte si vede nell'episodio obbedienza da parte di Catone ad un dettato stoico e sottomissione agli interessi dello Stato, dalla critica che invece aveva presente la biografia numana di Plutarco, lo stesso episodio è stato messo in rapporto con un'antica disposizione. Ma né l'una né l'altra esegesi soddisfano perché eludono entrambe un problema fondamentale, quello del reale significato della figura di Catone al di là dell'idealizzazione dal sapore agiografico: Lucano esalterà Catone facendone il campione esemplare della libertà, e proprio questa esemplarità proietterà nei secoli un'immagine non del tutto reale dell'Uticense. Dante, ponendolo all'ingresso del Purgatorio, ne farà l'uomo perfetto, « naturalmente perfetto, la vetta a cui è giunta l'umanità antica prima della rivelazione »[74] e spiegherà allegoricamente il ritorno di Marcia presso di lui, facendo della donna una figurazione dell'anima e dell'uomo di Dio: *e vedova fatta, per lo quale vedovaggio si significa lo senio, tornò Marzia dal principio del suo vedovaggio a Catone, perché si significa la nobile anima dal principio del senio tornare a Dio. E quale uomo terreno più degno fu di significare Iddio, che Catone? Certo nullo* (Dante *conv.* 4, 28, 15).

[74] M. Fubini, *Catone l'Uticense*, in *Enciclopedia dantesca*, I, Roma 1970, 876.

Capitolo secondo

Porcia

L'esistenza e l'antichità di culti ai quali erano ammesse soltanto le *univirae* lascia vedere in quale considerazione fossero tenute fin dalle età più remote di Roma le donne andate in sposa una sola volta.[75] E tuttavia non sembra che possano essere state poi molto numerose quante avessero il diritto di prendere parte a tali culti, perché in effetti non c'è mai stata una grande diffusione delle nozze uniche della donna; naturalmente occorre fare delle opportune distinzioni, perché probabilmente dovremo piuttosto supporre che la differenza di stato sociale poteva determinare un diverso atteggiamento nei confronti del matrimonio, limitandosi sopra tutto le donne di più umile condizione ad unirsi ad un solo uomo.

È ben noto che la letteratura latina è ricca di esempi di comportamenti virtuosi sia maschili che femminili e se essi sembrano rientrare piuttosto in una corrente di pubblicistica moraleggiante, non di meno conservano intatto il loro significato esemplare e la loro presentazione alla coscienza collettiva nel corso del tempo ad opera di autori diversi indica il persistere di una forte componente di moralismo stoico e d'altro canto l'esemplarità che fu riconosciuta ad altri episodi, nei quali diversamente non compare alcuna dottrina filosofica, dimostra l'attenzione che veniva prestata a quanto fosse ritenuto utile ai fini del consolidamento della società civile nei periodi di maggiore rilassatezza dei costumi. Ovviamente non possediamo tutto ciò che è stato prodotto dall'antichità sull'argomento, né ciò che resta è sempre stato tràdito direttamente; comunque in taluni casi la ricostruzione della tesi dell'autore originale non è difficile.[76]

[75] Su questi culti, alcuni dei quali di grande antichità, vd. M. Humbert, *op. cit.*, 42 sgg.

[76] Mi riferisco qui sopra tutto alla perduta opera senecana *De matrimonio*, i cui rapporti con l'*Adversus Iovinianum* di S. Gerolamo sono stati messi in luce da Bickel, *op. cit.*, 288 sgg.

Nell'*Adversus Iovinanum*, che è per noi fonte molto preziosa sulle virtù muliebri, S. Gerolamo, che riprende per sua stessa ammissione da autori dell'antichità,[77] ci mostra numerosi esempi di *pudicitia* di donne; tra queste assume particolare rilievo la figura di Didone, suicida per non cedere alle insistenti richieste matrimoniali di Iarba, per rimanere fedele quindi al cenere del suo primo marito Sicheo;[78] questa medesima notizia era già contenuta in Tertulliano, *castit.* 13, 3.[79] Se da Virgilio avevamo appreso che il suicidio della regina cartaginese era dovuto invece all'abbandono da parte di Enea, cui era stato imposto di ricercare l'antica patria, e ad un tardivo pentimento per l'infedeltà a Sicheo, in questi autori più tardi la figura della donna subisce un rovesciamento e l'unico motivo di una morte

[77] 1, 49 *scripserunt Aristoteles et Plutarchus et noster Seneca de matrimonio libros, ex quibus et superiora nonnulla sunt, et ista quae subiecimus* [Aristotele, Plutarco e il nostro Seneca trattarono del matrimonio in libri, che ho utilizzato anche prima, e dai quali è tratto ciò che segue]. I passi di questa opera sono citati dall'edizione parziale di Bickel, *op. cit.*, 382-394.

[78] *Adv. Iovin.* 1, 43 *veniam ad maritas, quae mortuis vel occisis prioribus viris supervivere noluerunt, ne cogerentur secundos nosse concubitos, et quae mire unicos amaverunt maritos ... Dido ... Africam navigavit, ibique urbem Carthaginem condidit, et cum ab Hiarba rege Libyae in coniugium peteretur, paulisper distulit nuptias, donec conderet civitatem. nec multo post extructa in memoriam mariti quondam Sychei pyra, maluit ardere quam nubere. casta mulier Carthaginem condidit* [parlerò delle spose, che non vollero sopravvivere alla morte o all'uccisione del loro primo marito per non essere costrette ad un secondo matrimonio e che amarono l'unico sposo in modo ammirevole ... Didone ... giunse in Africa dove fondò Cartagine e quando il re della Libia Iarba la chiese in moglie, differì di un poco le nozze, per il tempo di edificare la città. E non molto tempo dopo innalzata una pira in memoria del marito di un tempo Sicheo preferì il rogo al connubio. Una donna fedele fondò Cartagine]. Anche nella letteratura pagana si ha comunque analoga presentazione della donna; vd. *Epigrammata Bobiensia* 45 (traduzione di *Anthologia Palatina* 16, 151 già edita in Ausonio p. 420 Peiper) in cui Didone spiega il motivo del suicidio (v. 7 sg.): *furias fugiens atque arma procacis Iarbae / servavi, fateor, morte pudicitiam* [fuggendo le voglie e le armi dell'arrogante Iarba ho conservato, confesso, con la morte la pudicizia]. Subito prima Didone aveva affermato di essere stata molto diversa da come l'aveva immaginata Virgilio e di non avere in realtà mai conosciuto Enea. Questa versione del mito ci è nota anche tramite Giustino 18, 6, 6; Servio auct. *Aen.* 1, 340, e doveva accettarla anche Servio, *Aen.* 1, 267, affermando che era certamente un'invenzione poetica l'approdo di Enea a Cartagine *cum eam constet ante LXX annos urbis Romae conditam. inter excidium vero Troiae et ortum urbis Romae anni inveniuntur CCCXL* [dal momento che è noto che essa fu fondata settant'anni prima di Roma. Tra la distruzione di Troia e la fondazione di Roma trascorsero trecentoquaranta anni].

[79] *Erunt nobis in testimonium et feminae quaedam saeculares ob univiratus obstinationem famam consecutae: aliqua Dido, quae profuga in alieno solo, ubi nuptias regis ultro optasse debuerat, ne tamen secundas experiretur, maluit e contrario uri quam nubere* [ci saranno testimoni certe donne pagane che hanno acquistato gloria con la loro fermezza nell'essere spose di un solo uomo: una fu Didone, che fuggitiva in terra straniera dove avrebbe dovuto per di più subire le nozze con un re, per non fare esperienza di un secondo matrimonio preferì ardere piuttosto che sposarsi]. Numerosi sono i riferimenti alla vicenda: Minucio Felice 20, 6. Tertulliano *anim.* 33, 9 (vd. Waszink *ad loc.*); *apol.* 50, 5; *mart.* 4, 5; *monog.* 17, 2; *nat.* 1, 18, 3. Prisciano *periheg.* 183 sgg.

altrimenti condannabile secondo la morale cristiana va ricercato proprio nella volontà preminente di conservare la propria *castitas.* La motivazione di un altro suicidio esemplare, quello di Lucrezia, è trovato da questi stessi autori appunto nel fatto di non aver potuto salvaguardare la propria virtù.[80] La fedeltà che si vuole serbare al marito o la stessa fedeltà che non si è stati in grado di mantenere costituiscono quindi la giustificazione cristiana della volontà di morte delle due donne: nessuna condanna le accompagna.

Se dobbiamo ammettere che i due autori cristiani mostrando di comprendere questi suicidi trovano valido materiale per la loro polemica antipagana – proprio perché questi casi di castità sono relativi appunto a donne pagane essi costituiscono un importante esempio da utilizzare per fondare una nuova e diversa morale (o, meglio, per dare altre basi alla morale ormai affermata presso la società pagana e che il cristianesimo ha accolto) –, è tuttavia notevole che si possano trovare presso scrittori di epoca diversa altri episodi altrettanto esemplari di una mentalità che si era affermata almeno presso un certo ambiente culturale. È degno di nota è proprio questo: mentre Tertulliano e Gerolamo in realtà hanno, sopra tutto il primo, la necessità di indicare, di imporre ai nuovi adepti un modello di vita affatto differente da quello corrente presso la società pagana,[81] negli altri scrittori – appartengono al primo secolo del Principato – non c'è se non il desiderio di contrapporre ai costumi rilassati dell'epoca in cui essi vivono, di ricordare ai loro contemporanei casi esemplarmente didascalici, nei quali è ben presente l'applicazione delle norme stoiche; sono quindi proposte evidentemente destinate a rimanere senza ampio seguito presso il pubblico cui i diversi autori si rivolgevano e restano come traccia di un altro modo di intendere e di desiderare la vita della società contemporanea.[82]

[80] Tertulliano *castit.* 13, 3 *Lucretia, quae etsi semel per vim et invita alium virum passa est, sanguine suo maculatam carnem abluit, ne viveret iam non sibi univira* [Lucrezia, che sebbene avesse dovuto subire con la violenza e suo malgrado una sola volta un altro uomo, col suo sangue lavò il corpo insozzato per non vivere agli occhi suoi non più sposa di un solo uomo]. Gerolamo *adv. Iovin.* 1, 46. In realtà credo che sia da condividere quanto sostenuto da A. Guarino, *Il 'dossier' di Lucrezia*, in *Le origini quiritarie. Raccolta di scritti romanistici*, Napoli 1973, 128: « Incombeva sul *pater familias* dell'adultera il diritto-dovere di ucciderla, a titolo di *supplicium.* ... Lucrezia, l'adultera, doveva morire. Non è improbabile che si sia sottratta con il suicidio al supplizio inevitabile ».

[81] E che sia proprio la fedeltà coniugale, ed insieme l'indissolubilità del matrimonio, uno dei capisaldi della nuova società che i Cristiani vogliono fondare è dimostrato anche da quanto Tertulliano stesso scrive altrove, *apol.* 6, 6: *repudium vero iam et votum est, quasi matrimonii fructus* [il ripudio ormai è una promessa, quasi il frutto del matrimonio].

[82] Per essere più precisi si dovrà dire che si assiste nel corso del tempo, tra l'età ciceroniana e l'epoca degli Antonini, ad un mutamento della morale sessuale pa-

Come splendido esempio di forza d'animo femminile ed insieme di fedeltà coniugale Plinio, *epist.* 3, 16, 6, ci tramanda l'episodio di Arria. Questa, moglie di Cecina Peto morto suicida nel 42 d. C. perché coinvolto in una congiura contro Claudio, si colpì immediatamente prima dell'uomo, quindi porgendogli il pugnale aggiunse *vocem immortalem ac paene divinam: 'non dolet, Paete'* [parole immortali e quasi divine: 'Non fa male, Peto']. Anche Antonia, moglie di Germanico, ci viene presentata come esempio di fedeltà coniugale: rimasta vedova non volle risposarsi perché legata alla memoria del marito morto.[83] Ma esemplare in modo forse più significativo è Porcia, figlia di Catone Uticense, per la quale Valerio Massimo spende parole di molta ammirazione non però disgiunta da eccessivo gusto per una ridondanza retorica di grande efficacia: 4, 6, 5 *tuos quoque castissimos ignes, Porcia M. Catonis filia, cuncta saecula debita admiratione prosequentur. quae, cum apud Philippos victum et interemptum virum tuum Brutum cognosses, quia ferrum non dabatur, ardentes ore carbones haurire non dubitasti, muliebri spiritu virilem patris exitum imitata. sed nescio an hoc fortius, quod ille usitato, tu novo genere mortis absumpta es*[84] [anche il tuo fedelissimo affetto, Porcia, figlia di Marco Catone, avrà l'ammirazione delle ge-

gana che infine coinciderà, pur senza esserne stata influenzata, con l'etica matrimoniale cristiana. Su ciò e sulle cause che hanno prodotto questa evoluzione vd. P. Veyne, *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*, « Annales. E. S. C. » 33, 1978, 35 sgg.; dello stesso vd. anche il recente *L'impero romano*, in Ph. Ariès-G. Duby, *La vita privata. I: Dall'impero romano all'anno mille*, a c. di P. Veyne, trad. it., Roma-Bari 1986, 23 sgg. Sui rapporti tra pensiero cristiano e pensiero pagano vd. le utili osservazioni di M. Sargenti, *Matrimonio cristiano e società pagana (Spunti per una ricerca)*, in M. S., *Studi sul diritto del tardo impero*, Padova 1986, 349 sgg.

[83] Valerio Massimo 4, 3, 3. Sulla considerazione di cui sembravano godere le *univirae* vd. ancora Valerio Massimo 2, 1, 3 *quae uno contentae matrimonio fuerant corona pudicitiae honorabantur* [quante donne erano appagate da un solo matrimonio erano onorate con la corona della castità]; Tertulliano *castit.* 13, 1 *monogamia apud ethnicos ita in summo honore est, ut virginibus legitime nubentibus univira pronuba adhibeatur ..., ut in quibusdam sollemnibus et officiis prior sit univirae locus* [l'unione con un solo uomo è in così grande onore presso i gentili, che è pronuba delle nozze legittime delle vergini una donna sposata una volta sola ..., e che in alcune solenni cerimonie il posto più importante è riservato alla donna sposata una sola volta]. Ma si deve comunque considerare quale rispondenza ciò avesse con la realtà dell'epoca.

[84] La stessa narrazione in Livio *per.* 124. Appiano *civ.* 4, 136. Marziale 1, 42. Plutarco *Brut.* 53. Dione Cassio 47, 49, 3. Polieno 8, 32. Plutarco, nello stesso luogo, dà anche un'altra versione secondo cui Porcia si sarebbe suicidata perché affetta da una malattia e questo ben prima della morte del marito. Th. Mommsen, *Porcia*, « Hermes » 15, 1880, 99 sgg., sostiene che la donna sarebbe morta prima di Filippi, negando quindi ogni verosimiglianza alla notizia di un simile suicidio. F. Miltner, *Porcia*, in *RE* XXII 1, 218, ritiene convincente la tesi di Mommsen circa la cronologia, ma nel contempo crede che i particolari della morte possano essere autentici. Per casi analoghi di donne che avrebbero seguito il marito nella morte, o almeno avrebbero voluto farlo, vd. Tacito *ann.* 6, 29; 15, 63. Plinio *epist.* 6, 24.

nerazioni future. Quando avesti la notizia che a Filippi tuo marito Bruto era stato sconfitto ed ucciso, poiché non ti si dava un'arma non esitasti ad inghiottire carboni ardenti, imitando con coraggio femminile la virile morte di tuo padre. Ma non so se non più coraggiosamente di lui: egli si uccise in modo usitato, tu in modo nuovo]. Ovviamente in questa narrazione Porcia appare come l'omologo femminile del padre, grande nel modo della morte, forse più grande del pur grandissimo padre: la dottrina stoica ha creato questo caso esemplare e lo ha tramandato alla posterità.

C'è però qualcosa che lascia perplessi nelle parole di Valerio: *tuos ... castissimos ignes*. L'aggettivo *castus* spesso, se riferito ad una donna, ne indica la pudicizia, la fedeltà al marito:[85] sono definite *castae* le *matres* in Virgilio (*Aen.* 8, 665 sg.); è *casta* la *matrona* in Publilio Siro (*C* 9 Friedrich); ed ancora, Tibullo invita Delia ad essere *casta* non *saevo ... metu, sed mente fideli* (1, 6, 75) [non per crudele timore, ma per mente fedele] ed altrove, 1, 3, 83, la apostrofa *tu casta precor maneas* [conserva la fedeltà, ti prego]. Un passo decisamente interessante leggiamo in Seneca, *Phaedr.* 1189 sg., *morere, si casta es viro, / si incesta amori* [muori, se sei fedele al marito, infedele all'amore]: qui l'opposizione tra *casta* ed *incesta* mostra appunto il senso esatto dell'aggettivo, che indica proprio la fedeltà, la pudicizia. Anche in Ovidio, *ars* 1, 623, l'aggettivo è riferito alla donna pudica, mentre in *fast.* 2, 139 è così indicata la donna fedele al marito, come pure in *her.* 1, 23, dove Penelope, riferendosi a se stessa, dice che *bene consuluit casto deus aequus amori* [un dio giusto ha ben custodito un amore fedele]. Però il luogo forse più significativo per ciò che qui si dice è Agostino, *civ.* 1, 19: egli si domanda se Lucrezia, costretta da Tarquinio a cedere alle sue voglie, sia da giudicare *adultera ... an casta.* La risposta è certamente che la donna deve essere considerata *casta* perché si deve guardare non *quid coniunctione membrorum, sed quid animorum diversitate ageretur* (p. 31 D.-K.) [cosa si sia compiuto con il congiungimento dei corpi, ma cosa con le differenti intenzioni]. Ora, relativamente a questo episodio, la posizione assunta dallo scrittore è simile a quella di Tertulliano che giustificava il suicidio della donna *ne viveret iam non sibi univira* [per non vivere non più di un solo uomo ai suoi occhi]; è qui notevole l'uso di questo aggettivo: dall'uno la donna è considerata *casta* nonostante la violenza subita, dall'altro la giustificazione del suicidio viene proprio dal fatto di non essere *unvira*, di non aver potuto quindi conservare la castità.[86]

[85] Vd. i passi raccolti in W. Elsperger, *castus*, in *Thes. ling. Lat.* III 566 sg.

[86] *castit.* 13, 3. In realtà la posizione dei due autori è leggermente diversa perché

Univira ha un uso relativamente diffuso nella latinità ed il suo significato non è sempre del tutto chiaro: tuttavia J. B. Frey, in un contributo molto interessante,[87] giunge alla conclusione che il termine presso i pagani indica « la fidélité à un époux qu'on n'a pas voulu abandonner par le divorce » (p. 60). Sostanzialmente quindi con questo termine si intende la donna che appartiene o è appartenuta ad un solo uomo; [88] il medesimo significato possiamo attribuire al *casta* di Agostino o allo stesso aggettivo nei passi citati precedentemente.[89] Ne consegue che molto strano appare l'uso del termine in Valerio Massimo se riferito a Porcia perché questa ebbe due mariti: il primo Marco Calpurnio Bibulo, console del 59 a. C., l'altro appunto il cesaricida. Con tutta evidenza ci troviamo allora di fronte ad un voluto silenzio sul duplice matrimonio della donna onde farne risaltare maggiormente la grandezza che traspare anche sopra tutto dall'aneddotica nata intorno alla sua morte: attraverso di lei sono uniti i due uomini, Catone e Bruto, nei quali vengono ad incarnarsi gli ideali repubblicani proprio nel momento in cui la repubblica scompare e dal loro esempio anche Porcia acquista una più grande dimensione.

Nell'epoca di Valerio Massimo, ed anche poco più tardi, da una parte si tendeva ad esaltare la matrona che avesse avuto un solo marito [90] – questo proveniva da un esercizio filosofico tendente appunto

Agostino assolve sì la donna dall'accusa di adulterio per non aver voluto il rapporto con Tarquinio, ma le rimprovera il suicidio per non avere avuto abbastanza forza d'animo per sopportare la vergogna *turpitudinis alienae in se commissae*, ed in ciò si distinguono le donne cristiane che, pur stuprate, hanno comunque il coraggio di affrontare la vita successiva.

[87] *La signification des termes* μόνανδρος *et univira. Coup d'oeil sur la famille romaine aux premiers siècles de notre ère*, « Rech. de sc. relig. » 20, 1930, 48 sgg.

[88] Nell'articolo di Frey si possono trovare citati diversi luoghi, sopra tutto da iscrizioni funebri, nei quali la donna definita *univira* è realmente colei che ha conosciuto un solo marito.

[89] Significato naturalmente ironico ha l'aggettivo in Cicerone *Verr.* 6, 28 *scitote oppidum esse in Sicilia nullum ex iis oppidis in quibus consistere praetores et conventum agere soleant, quo in oppido non isti ex aliqua familia non ignobili delecta ad libidinem mulier esset. itaque non nullae ex eo numero in convivium adhibebantur palam; si quae castiores erant, ad tempus veniebant, lucem conventumque vitabant* [sappiate che in Sicilia non c'è alcuna città di quelle nelle quali si fermano i pretori ad amministrare giustizia, nella quale non ci fosse una donna di non umile condizione prescelta per il soddisfacimento della sua lussuria. Alcune di queste erano apertamente invitate a banchetto; se ve n'era qualcuna più pudica giungeva a tempo debito, evitando la luce e la folla dei convitati].

[90] Gerolamo *adv. Iovin.* 1, 46 riferisce di alcune donne pagane che esplicitamente rifiutarono, rimaste vedove, un secondo matrimonio. Ricordiamo almeno le parole attribuite a Porcia Minore: *felix et pudica matrona numquam praeter semel nubit.* Si tratta di un τόπος ben conosciuto nella letteratura folclorica: vd. S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Revised and enlarged Edition, Bloomington and London s. d., J 482.1; T 131.4; T 291.

a sottolineare le qualità morali dell'individuo –; ma d'altro canto la società reale sembrava piuttosto rifiutare una simile visione e seppure non era priva di ammirazione nei confronti di tali donne, rifuggiva tuttavia dall'imitarle se ancora Valerio Massimo, esaltando coloro, *quae uno contentae matrimonio fuerant... (existimabant... eum praecipue matronae sincera fide incorruptum esse animum, qui depositae virginitatis cubile [in publicum] egredi nesciret, multorum matrimoniorum experientiam quasi legitimae cuiusdam intemperantiae signum esse credentes*) (2, 1, 3) [che erano soddisfatte di un solo matrimonio... (credevano... che sopra tutto incontaminato e fedele fosse l'animo di quella matrona che non sapeva distaccarsi dal letto dove aveva perduto la verginità, ritenendo che l'esperienza di numerosi matrimoni fosse indizio di una immoderatezza per dir così legale)], in realtà invitava a seguirne l'esempio; e Seneca nella perduta opera *de matrimonio* considera la *pudicitia* una virtù propria delle donne sposate.[91] Ma solo poco tempo dopo, Stazio celebrerà nelle *Silvae*, 1, 2, le nozze di Stella e di Violentilla e la donna è al suo secondo matrimonio, non però ella è meno pudica di altre matrone: è affatto visibile dunque lo scarto esistente tra una produzione letteraria di carattere moralistico e la società civile. Il silenzio di Valerio Massimo sul primo matrimonio di Porcia ha un significato rilevante: a chi rifiutava la seconda unione di una vedova sarà sembrato meglio tacere di un atto che avrebbe probabilmente impedito la creazione dell'esemplarità della figlia dell'Uticense, vera *mater familias* secondo la definizione che ce ne ha conservato Ulpiano.[92]

Sono spontanee a questo punto alcune domande proprio sul significato della figura della *mater familias.* In un interessante contributo di pochi anni fa S. Treggiari e S. Dorken hanno preso in esame un certo numero di iscrizioni nelle quali una donna è ricordata da due mariti: [93] difficile credere, secondo le autrici, che i due uomini lo fossero contemporaneamente e le conclusioni cui si perviene nello studio è che probabilmente la prima unione costituissse un rapporto di *contubernium*, mentre solo la seconda sarebbe stata un vero e proprio matrimonio.[94] Non è però detto in che modo si potessero definire entrambi gli uomini, anche uno alla volta, e la donna *coniuges*, dal momento che con tale dizione si fa riferimento soltanto a persone libere mentre *contubernium* farebbe supporre piuttosto la condi-

[91] Vd. Humbert, *op. cit.*, 59.

[92] Su cui vd. *infra.*

[93] *Art. cit.*, 269 sgg.

[94] Ricordiamo che 23 sono le iscrizioni in cui una donna è ricordata da due *coniuges*; in 16 casi la donna è di condizione libera.

zione servile di almeno una delle due. Sembra chiaro che se non è stata considerata la possibilità che la donna fosse contemporaneamente sposata ai due uomini, ciò è dipeso soltanto dalle notevoli difficoltà che dal punto di vista giuridico pone un rapporto del genere; per quel che sappiamo, in realtà un simile 'ménage' esula totalmente dal sistema legale romano, costituendo una mostruosità di difficile comprensione; e tuttavia non sembra così peregrina l'idea che invece si istituisse contemporaneamente un rapporto di matrimonio tra una donna e due uomini: anche dall'indagine condotta da B. Rawson rimangono escluse le iscrizioni nelle quali c'è riferimento ad una duplice unione della donna perché si tratterebbe piuttosto di «nonsexual relationships» o di «polygamous unions» e in entrambi i casi non è possibile definirli matrimoni *de facto*.[95] Anche qui sembra che si sia evitato di considerare tali unioni a causa delle difficoltà di ordine giuridico che esse pongono. E tuttavia, abbiamo già ricordato, non mancano esempi clamorosi nei quali sarebbe adombrata proprio la relazione matrimoniale di una donna con due uomini: basterebbe considerare le iscrizioni già citate del *CIL* (VI 21200 = *CLE* 973; VI 37965 = *CLE* 1988)[96] od anche la reazione della madre del giovane Papirio e delle matrone romane di fronte al dilemma *utrum videretur utilius exque re publica esse unusne ut duas uxores haberet an ut una apud duos nupta esset*.[97] Le testimonianze sono qualitativamente molto diverse perché le prime due sono di epoca relativamente tarda, ma la terza si riferisce ad un episodio molto antico: le donne in questo aneddoto opterebbero per la seconda ipotesi e, pur considerando la nebulosità della notizia, dovremo tuttavia attribuire ad essa un certo credito, quanto meno di semplice ammissione che un evento del genere potesse verificarsi nella Roma del III sec. a.C. Sembra però che potesse verificarsi anche l'altra eventualità, quella esclusa dalle matrone romane nell'episodio di Papirio: Festo p. 248, 1 L *pelices nunc quidem appellantur alienis succumbentes non solum feminae, sed etiam mares. antiqui proprie eam pelicem nominabant, quae uxorem habenti nubebat. cui generi mulierum etiam poena constituta est a Numa Pompilio hac lege: pelex aram Iunonis ne tangito; si tanget, Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito*[98] [oggi sono definiti *pelices* coloro che si

[95] *Art. cit.*, 287. Vd. *supra*, 25 n. 27.
[96] Vd. *supra*, 24 sg.
[97] Vd. *supra*, 22 sgg.
[98] La legge numana ci è riportata anche da Gellio, 4, 3, 3, con una differenza rispetto a Festo (*aedem* invece di *aram*): *paelicem autem appellatam probrosamque habitam, quae iuncta consuetaque esset cum eo, in cuius manu mancipioque alia matrimonii causa foret, hac antiquissima lege ostenditur, quam Numae regis fuisse ac-*

accoppiano con altri e non solo le donne, ma anche i maschi. Gli antichi propriamente chiamavano *pelex* la donna, che andava sposa ad un uomo coniugato; per tal genere di donne fu sancita per legge da Numa Pompilio una pena: La *pelex* non tocchi l'altare di Giunone; se lo farà, sacrifichi con i capelli sciolti un agnello femmina a Giunone].

Nella prima parte del passo la figura della *pelex* non sembra diversa da come appare in Paolo, *dig.* 50, 16, 144: *libro memorialium Masurius scribit pellicem apud antiquos eam habitam, quae, cum uxor non esset, cum aliquo tamen vivebat: quam nunc vero nomine amicam, paulo honestiore concubinam appellari; Granius Flaccus ... scribit pellicem nunc volgo vocari, quae cum eo cui uxor sit, corpus misceat: quosdam* (an *quondam?* Funaioli GRF 434, 1 in app.) *eam, quae uxoris loco sine nuptiis in domo sit, quam* παλλακήν *Graeci vocant* [nei suoi *Memorialia* Masurio scrive che la *pellex* era considerata dagli antichi colei che, pur non essendone la moglie, conviveva tuttavia con un uomo: ora è chiamata amica e con un po' più di decoro concubina; Granio Flacco... scrive che ora generalmente è definita *pellex* colei che si congiunge carnalmente con un uomo sposato; alcuni ritengono *pellex* colei che tenga in una casa il luogo di moglie senza essere sposata e questa i Greci chiamano παλλακήν]; in entrambi i casi dunque la *pelex* è l'amica: ciò in cui i due autori divergono è però il fatto che mentre il primo afferma che questo è il significato corrente del termine, secondo Masurio Sabino il senso di amica sarebbe stato riconosciuto già dagli antichi, presso i quali invece con *pelex*, a detta di Festo, sarebbe stata definita la donna che avesse sposato un uomo già coniugato: si adombrerebbe perciò un chiaro rapporto di bigamia. Il vocabolario di Festo non lascia altre possibilità di interpretazione in quanto sono usati termini strettamente matrimoniali: *quae uxorem habenti nubebat*. Personalmente credo che la giusta definizione di *pelex* nei tempi più antichi sia proprio quella conservata da Festo e non l'altra che ci è pervenuta da Masurio o da Gellio, ché altrimenti resterebbe inspiegabile la sanzione stabilita da Numa: se la *pelex* fosse semplicemente una concubina, non occorrerebbero sanzioni contro di lei, dal momento che il concubinato è presente nella società romana fin da tempi antichi[99] e d'altra

cepimus: 'paelex aedem Iunonis ne tangito; si tangit, Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito' [che fosse chiamata *paelex* e considerata svergognata la donna che convivesse con un uomo che aveva nella sua *manus* una legittima sposa, è dimostrato da questa antichissima legge, che la tradizione attribuisce al re Numa: La *paelex* non tocchi il tempio di Giunone, se lo tocca, con i capelli sciolti sacrifichi un agnello femmina a Giunone].
[99] Vd. A. Watson, *The Law of Persons*, cit., 1-10, che analizza alcune situazioni

parte l'entità stessa della sanzione, molto modesta, sembra tendere a dare una definizione morale della donna che si sia unita ad un uomo già sposato piuttosto che a costituire realmente una sorta di deterrente: in altre parole è più facile credere che Numa volesse blandamente scoraggiare un'usanza che possiamo immaginare relativamente diffusa.[100] La stessa testimonianza di Granio Flacco riportata dal giurista Paolo in realtà sembra confermare la tesi di Festo perché ne risulta che *nunc* la *pelex* è l'amante di un uomo sposato; [101] non si può allora escludere che in età più antica ella realmente potesse essere una donna legata da un rapporto matrimoniale con un uomo già legittimamente coniugato.[102]

Naturalmente occorrerà ora vedere come si possano mettere d'accordo una situazione del genere, dalla quale sembra apparire una qualche forma di bigamia, seppur blandamente scoraggiata, e la lunga tradizione circa le prerogative della *mater familias.* L'antichità in effetti ci ha tramandato due definizioni di tal genere di donna; una strettamente giuridica: Cicerone *top.* 14 *si ita Fabiae pecunia legata est a viro, si ei viro mater familias esset; si ea in manum viri non convenerat, nihil debetur. genus enim est uxor; eius duae formae: una matrum familias, eae sunt, quae in manum convenerunt; altera earum, quae tantummodo uxores habentur* [103] [se a Fabia è stata

plautine. Sul concubinato in età classica vd. S. Treggiari, *Concubinae,* « Pap. Brit. School Rome » 49, 1981, 59 sgg.

[100] In Festo *nubere* non può assumere il significato di ' avere rapporti sessuali ', noto solo in poesia: vd. ad esempio Plauto *Cist.* 45 o Catullo 70, 1.

[101] Granio comunque non contraddice quanto affermato da Masurio Sabino perché gli *antiqui* cui questi fa riferimento non sono necessariamente gli antichi; possono anche essere « i vecchi giuristi repubblicani » (così S. Tondo, *Leges regiae e paricidas,* « Accad. tosc. sc. e lett. ' La Colombaria ' » Studi 26, Firenze 1973, 58). L'unica differenza – e non di poco conto – che dunque rimane tra le opinioni dei due giuristi è relativa al fatto se l'uomo che aveva una *pelex* fosse sposato o meno.

[102] Vien fatto di ricordare un passo plautino, *Cas.* 974, nel quale Lisidamo è chiamato dalla moglie *dismarite,* che sembra significare ' bigamo ' (cfr. ad es. *Oxford Lat. Dict.* s. v. e Mac Cary-Willcock *ad l.*). È noto che l'uomo, invaghitosi di Casina, desidera che ella sposi un suo fedele schiavo, disposto a cedergli i diritti coniugali in cambio della libertà. Il termine però con il quale Cleostrata apostrofa il marito, sia pur giocosamente potrebbe forse lasciar intravedere qualcosa di più del semplice desiderio di Lisidamo di approfittare di una sorta di *ius primae noctis*: la donna probabilmente immagina che l'uomo voglia realizzare un matrimonio di fatto. In Cicerone, *Planc.* 30, troviamo *bimaritus* che ha lo stesso senso del termine plautino; ma non sappiamo a quale episodio della vita di Plancio intendesse riferirsi il suo accusatore Laterense. Si potrebbe anche pensare che in Plauto il significato sia ' malmaritato ' (con riferimento al fatto che Lisidamo trova nel letto nuziale lo schiavo della moglie e non la ragazza): diventa difficile però riconoscere questa valenza semantica al *bimaritus* ciceroniano.

[103] Cfr. Servio *Aen.* 11, 581 *mater familias ... illa dicitur, quae in matrimonium convenit per coemptionem* [è chiamata *mater familias* colei che si sposa mediante la *coemptio* (acquisto)]. Da entrambi i passi, ciceroniano e serviano, sembra chiara la

intestata una somma di denaro dal marito a condizione che sia la sua *mater familias,* se ella non ha compiuto la *conventio in manum* del marito, nulla le è dovuto. Moglie è infatti una definizione generica e ne esistono due specie: l'una delle *matres familias* e sono le donne che contrassero matrimonio con *conventio in manum*; l'altra delle donne che sono soltanto mogli]; mentre con l'altra si fa piuttosto riferimento alla morigeratezza dei suoi costumi: Ulpiano *dig.* 50, 16, 46, 1 *matrem familias accipere debemus eam, quae non inhoneste vixit. matrem enim familias a ceteris feminis mores discernunt atque separant. proinde nihil intererit, nupta sit an vidua, ingenua sit an libertina: nam neque nuptiae neque natales faciunt matrem familias, sed boni mores.* [definiamo *mater familias* la donna che vive onestamente. I costumi di vita infatti distinguono e separano la *mater familias* dalle altre donne; non ha quindi importanza se ella sia sposata o vedova, libera o liberta: le nozze o i natali non fanno diventare *mater familias,* ma soltanto i costumi onesti]. Nel passo ciceroniano si postula una aperta opposizione tra la *mater familias* e l'*uxor,* indicando il secondo termine un generico rapporto matrimoniale nel quale non ci sia trasferimento della *manus* sulla donna dal suo *pater familias* al marito, mentre il primo indica l'*uxor*

distinzione tra un matrimonio *cum manu* ed uno *sine manu.* Distinzione che è stata accettata dalla dottrina corrente sul matrimonio romano; vd. però E. Volterra, *Matrimonio,* cit., 755 sgg., che nega con buone argomentazioni che il matrimonio romano abbia mai conosciuto due forme, l'una con trasmissione della *manus,* l'altra senza: sostanzialmente il romanista sostiene che la *conventio in manum,* che si attua tramite la *confarreatio,* la *coemptio* o l'*usus,* è cosa diversa dal matrimonio, non costituisce di per sé matrimonio, come del pari la celebrazione di questo non avrebbe mai, in nessuna epoca, comportato automaticamente l'ingresso della sposa nella *manus* dello sposo, se *sui iuris,* o del suo *pater familias* (su questa *vexata quaestio* vd. P. E. Corbett, *op. cit.,* 68 sgg. e il più recente O. Robleda, *El matrimonio en derecho romano. Esencia, requisitos de validez, efectos, disolubilidad,* Roma 1970, 1 sgg. con ampia discussione della bibliografia precedente). Volterra ammette comunque almeno per l'età più antica che fosse cosa sostanzialmente generalizzata il matrimonio congiunto con la *conventio in manum*: vd. *La conception du mariage d'après les juristes romains,* s. l. e s. d. [ma Padova 1940], 9: « etant donné l'importance du groupe agnatique dans l'ancien droit, il est fort probable que dans les premiers siècles de Rome la femme, au moment du mariage, accomplissait la *conventio in manum* pour entrer dans le groupe du mari. Le mariage devait donc être presque toujours accompagné par la *conventio* ». Prendendo le mosse dai suoi studi E. Cantarella, *Sui rapporti tra matrimonio e ' conventio in manum ',* « Riv. it. sc. giur. » sr. 3, 10, 1959-1962, 181 sgg., ha cercato di dimostrare come delle tre forme produttive di *conventio in manum* la sola *confarreatio* contemporaneamente costituisse matrimonio. Ma questa ipotesi, già di A. Rossbach, *Untersuchungen über die Roemische Ehe,* Stuttgart 1853, 145 sgg., e ripresa da J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer,* Leipzig 1879, I 33, e da Manenti, *Della inapponibilità delle condizioni ai negozi giuridici ed in ispecie delle condizioni apposte al matrimonio,* Siena 1889, 31 sgg., sembra realmente infondata: vd. i giusti rilievi di E. Volterra, *La conventio in manum e il matrimonio romano,* « Riv. it. sc. giur. » sr. 3, 12, 1968, 205 sgg.

che sia *in manu* del marito: rimangono escluse da una simile definizione nel modo più assoluto eventuali considerazioni sui buoni costumi della donna, che al contrario costituiscono secondo Ulpiano l'unica discriminante per riconoscere la *mater familias*, che indipendentemente dalla sua condizione (*nupta ... an vidua, ingenua ... an libertina*) possiede un invidiabile patrimonio di *boni mores*. È evidente che una figura come quella di Porcia, pur maritata due volte, è definibile *casta* solo facendo riferimento ai suoi buoni costumi e l'aggettivo connota in questo caso realmente una *mater familias* che è tale perché incarna la definizione datane da Ulpiano che sostituisce al criterio discretivo ciceroniano, oggettivamente verificabile, un più sottile metodo che passa attraverso l'onestà della donna; c'è da osservare che se nel tempo intercorrente tra l'oratore e il moralista o il giurista la definizione di *mater familias* ha subito questa trasformazione, ciò dipende da mutate concezioni, da diversi modi di sentire, ma sopra tutto, crediamo, dall'affermazione generalizzata del matrimonio non accompagnato da *conventio in manum*: non potendo più indicare il termine l'*uxor* sposata *cum manu*, se ne farà un titolo di merito solo per alcune donne, per quelle che mantengono, pur nelle diverse condizioni sociali e civili, in un contesto di più ampia libertà, un comportamento ineccepibile. Analogamente possono essere definite *castae* anche Lucrezia o Didone, entrambe suicide in nome della *castitas*, l'una per non averla potuta conservare, l'altra, al contrario, proprio al fine di conservarla.

Didone, Lucrezia e Porcia, pur nella diversità delle loro esperienze, sembrano incarnare comunque una stessa idea: sono donne fedeli e il modo della loro morte, la conclusione delle loro vicende umane, indica appunto il valore che si attribuisce a Roma alla fedeltà coniugale. In realtà dovremmo fare una distinzione: di Lucrezia e Didone la fedeltà o è realmente in pericolo o non la si è potuta conservare;[104] Porcia invece, e con lei Arria, sceglie il suicidio per essere questo l'unico modo per non separarsi dal coniuge[105] quando è ormai chiaro che ne è compromessa la situazione: il suo gesto è perciò dettato non dall'idea della fedeltà sessuale che ella vuole con-

[104] Lucrezia è definita *casta* anche ad es. da Livio 1, 59, 1, sia pure prima di subire l'oltraggio, *per hunc ... castissimum ante regiam iniuriam sanguinem* (scil. di Lucrezia) *iuro* [giuro in nome di questo sangue, purissimo prima dell'offesa del re]; da Ovidio, *fast.* 2, 841: *per ... hunc iuro fortem castumque cruorem* [giuro per questo forte e puro sangue]; mentre da Claudiano, 18, 446, è così indicata l'arma vendicatrice.

[105] Sul suicidio della moglie nella circostanza della morte del marito come motivo folclorico vd. Thompson, *op. cit.*, P 214; T 211.2.

servare, ma piuttosto dall'affetto che la lega al marito, dal rapporto coniugale che si è stabilito fra i due. E ciò anche se il lessico di Valerio nei suoi confronti – l'uso dell'aggettivo *castissimos* – mette in rilievo essenzialmente l'aspetto sessuale della vicenda. In realtà non è solo Valerio a tacere del primo matrimonio della donna; neanche Gerolamo fa mostra di averne conoscenza: *adv. Iovin.* 1, 46 *Brutus Porciam virginem duxit uxorem, Marciam Cato non virginem: sed Marcia ... sine Catone vivere potuit; Porcia sine Bruto non potuit* [Bruto sposò Porcia vergine, Catone invece Marcia che non lo era più: e Marcia ... poté vivere senza Catone; Porcia senza Bruto no]. L'operazione tentata è assai sottile; noi sappiamo che Marcia fu ceduta da Catone all'amico Ortensio[106] e gli autori, sopra tutto cristiani, – ma Gerolamo ha come fonte la perduta opera senecana *de matrimonio* – non mancarono di condannare questo commercio: si può allora presumere che il falso circa la verginità già perduta di Marcia[107] al momento del suo matrimonio con Catone ed al contrario l'illibatezza di Porcia quando ella sposò Bruto, dipenda dall'intenzione di coinvolgere come parte attiva la moglie di Catone nella cessione delle sue capacità riproduttive e dal voler far risaltare ancor di più l'attaccamento della figlia Porcia al marito,[108] e di questo affetto congiunto a grande forza d'animo ella aveva già dato altra volta prova quando, desiderando mostrare al marito che poteva confidarsi con lei circa i suoi progetti, non aveva esitato a provocarsi una ferita sopportandone stoicamente il dolore.[109] La figura di Porcia appare quindi esito di un'operazione intellettuale tendente a fissare in forma ideale colei che aveva avuto in sorte di essere figlia di Catone e la facile analogia subito riconosciuta tra i casi dell'uno e dell'altra fa sì che la 'finzione' abbia premio sulla realtà, che l'omologo femminile di tanto uomo sia trovato ancora nella sua stessa famiglia e ciascuno dei due aggiunge all'altro e ne acquista una connotazione insoffribilmente sovrumana. Ma per fortuna c'è Plutarco, che ci parla e del primo matrimonio di Porcia e della cattiva condotta delle sorelle di

[106] Vd. *supra*, 16 sgg.

[107] Ricordiamo comunque che Appiano, *civ.* 2, 99, dice esplicitamente che Catone sposò Marcia vergine.

[108] Il falso è definito « absichtlich » da F. Münzer, *Marcia*, in *RE* XIV 1602. Bickel, *op. cit.*, 59 sg., ritiene invece che Gerolamo abbia commesso qui un duplice errore.

[109] Plutarco *Brut.* 13, 4 sgg. Dione Cassio 44, 13, 2 sgg. Lo stesso episodio anche in Valerio Massimo 3, 2, 15, nel quale però esso viene presentato come sorta di prova generale del suicidio nel caso in cui il progetto di Bruto fosse fallito.

Catone[110] o della fama di donnaiolo che aveva acquistato sul campo suo figlio, Marco, ospite in Cappadocia di Marfadate e della di lui moglie Psiche.[111] Si era comunque poi riscattato morendo da valoroso a Filippi a fianco dei cesaricidi, in ciò confermando anche lui la grandezza della famiglia cui apparteneva.

[110] *Cato min.* 24, 4.

[111] *Cato min.* 73, 3 ἐν δὲ Καππαδοκίᾳ ξένῳ τινὶ χρησάμενος Μαρφαδάτῃ τῶν βασιλικῶν ἔχοντι γύναιον εὐπρεπὲς καὶ πλείονα παρ' αὐτοῖς ἢ καλῶς εἶχε διατρίβων χρόνον, ἐσκώπτετο τοιαῦτα γραφόντων εἰς αὐτόν· [4] αὔριον Κάτων βαδίζει... μετὰ τριάκονθ' ἡμέρας. Καί· Πόρκιος καὶ Μαρφαδάτης, δύο φίλοι, ψυχὴ μία. Ψυχὴ γὰρ ἐκαλεῖτο τοῦ Μαρφαδάτου τὸ γύναιον. Καὶ ἔτι· εὐγενὴς καὶ λαμπρὸς ὁ Κάτων· βασιλικὴν ψυχὴν ἔχει.

Capitolo terzo

Varrone in tema di « sponsio »

Varrone *ling.* 6, 70: *spondebatur pecunia aut filia, nuptiarum causa; appellabatur et pecunia et quae desponsa erat sponsa; quae pecunia inter se contra sponsum rogata erat, dicta sponsio; cui desponsa quo erat, sponsus; quo die sponsum erat, sponsalis.* [71] *qui spoponderat filiam, despondisse dicebant, quod de sponte eius, id est de voluntate, exierat. non enim, si volebat, dabat quod sponsu erat alligatus* [veniva obbligata solennemente una somma di denaro o una figlia in matrimonio: il denaro e colei che era stata promessa erano chiamati *sponsa*, la somma stabilita tra le due parti in seguito alla promessa era detta *sponsio*, la persona a cui la ragazza era stata promessa *sponsus*, il giorno della promessa *sponsalis.* Chi aveva prestato la promessa si diceva *despondisse*, perché la fanciulla era uscita dalla di lui *sponte*, per un atto cioè della sua volontà; quindi, se desiderava non darla, non consegnava la ragazza per il fatto di essere impegnato dalla promessa].

Qui la donna promessa in matrimonio è messa sullo stesso piano del denaro, di una cosa cioè, e l'unica volontà che appare è quella dello *sponsor*; di colui quindi che *spondet* e non anche della donna, la cui denominazione, *sponsa*, sembrerebbe mostrare che ella dovesse subire una determinazione altrui: ella è stata promessa ad opera dell'avente potestà, che non è comunque tenuto ad adempiere la sua deliberazione solo in forza della promessa prestata (*non enim, si volebat, dabat quod sponsu erat alligatus*).[112] È evidente che Varrone

[112] Generalmente inesatta la traduzione che di questo passo danno gli editori varroniani (vd. ad es. quella di Traglia: « anche se non avesse più voluto, avrebbe dovuto darla lo stesso, perché era legato da una promessa formale »; analoghe le interpretazioni di Canal, Kent, Riganti). Che comunque si tratti di un luogo alquanto tormentato è cosa nota: già Aldo correggeva il tràdito *volebat* in *nolebat,* mentre Müller ipotizzava *nolebat non*; L. Spengel da parte sua suggeriva *si volebat modo, sed etiam si nolebat* e Thilo aveva proposto *nam etiamsi nolebat dabat*; infine A. Spengel in apparato notava che sarebbe stato sufficiente correggere *quod* in *sed.* A me pare che l'unico intervento degno di considerazione per il senso sia il più antico, perché

non è giurista, né è interessato ad una rigorosa trattazione del fidanzamento; le sue notizie possono quindi essere incomplete, non però errate, data la competenza e lo studio con cui il Reatino indagò le antichità romane. Non sappiamo perciò se è per incompletezza dei dati o se perché esso non avesse rilevanza a fini giuridici, ma dal passo varroniano sembra rimanere fuori qualsiasi accenno al futuro marito, a meno di non voler vedere nella coppia *sponsus-sponsa* la raffigu-

il solo Aldo sembra interpretare il passo in modo diverso da quello voluto dai successivi esegeti che credono che qui si dica che in ogni caso lo *sponsor*, anche se non avesse più voluto onorare il suo impegno, avrebbe dovuto farlo: ma con la correzione di Aldo si perde il *volebat*, che, richiamando la *voluntas*, cui Varrone faceva riferimento in precedenza, andrà invece certamente conservato. Con tutta evidenza le scelte dei successivi critici sono giustificate da quanto detto appena prima, e cioè che la figlia era uscita dalla disponibilità del suo *sponsor* (per questa frase riteniamo corretta l'interpretazione di M. Leumann in *Thes. ling. Lat.* V 2, 1362, 37 sgg. s. v. *exeo*: [*filia*] *de sponte eius* [*sponsoris*], *id est de voluntate exierat*; dello stesso avviso Kent, Riganti, Flobert, ma non Traglia). Abbiamo usato il termine ' disponibilità ' in modo improprio, ma forse non comporta alcuna conseguenza giuridica in termini di uscita dalla potestà paterna: in effetti Leumann unisce il luogo varroniano ad altri passi in modo del tutto arbitrario, perché in Varrone c'è il riferimento solo ad una uscita dalla volontà paterna, mentre negli altri luoghi il richiamo è veramente giuridico ed è alla potestà; ma sembra chiaro che qui Varrone usa una terminologia giuridica per un'espressione che non ha alcuna connotazione legale (il *de* gli consente una facile etimologia di *despondere*): *enim* introdurrebbe un chiarimento di ciò, evidenziando appunto in che modo prendeva concretamente forma questo *exire de sponte*. Tuttavia va osservato che l'*ordo verborum* non consente di unire *non* a *volebat* (correttamente in questo caso Flobert, ma la sua traduzione è ugualmente errata); inoltre così attribuiamo a Varrone una grossolana contraddizione: all'inizio del § 70 si dice che la donna poteva essere sostituita da una somma di denaro, mentre ora sarebbe detto che lo *sponsor* doveva comunque mantenere l'impegno assunto. Si dovrà allora interpretare il passo in modo diverso: « Chi aveva prestato la promessa, si diceva *despondisse*, perché la fanciulla era uscita dalla di lui *sponte*, per un atto cioè della sua volontà; quindi, non consegnava la ragazza per il fatto di essere impegnato dalla promessa se non lo voleva più (*si volebat* [*scil. eam non dare*]) ». Né ciò è contraddittorio con la considerazione che la *sponsio* era conclusa in vista di un successivo matrimonio (*spondebatur* ... *filia nuptiarum causa*), considerato che lo *sponsor*, in caso di inadempienza, avrebbe dovuto dare allo *sponsus* una riparazione pecuniaria. Il medesimo vincolo al successivo matrimonio emerge anche dalla posteriore dottrina contenuta nel *Corpus* giustinianeo: secondo Fiorentino *dig.* 23, 1, 1 gli *sponsalia* costituiscono una *mentio et repromissio nuptiarum futurarum* [una promessa reciproca di future nozze]; subito dopo, 23, 1, 2, Ulpiano fa seguire all'etimologia del termine il ricordo di una antica usanza: *moris fuit veteribus stipulari et spondere sibi uxores futuras* [fu usanza antica farsi promettere e promettere future mogli]. Noi non sappiamo a quale epoca risalga questo *mos vetus*; sembra però che esso prevedesse una promessa di fornirsi l'un l'altro una moglie: non si fa cenno della volontà della futura sposa, ma non c'è comunque alcun riferimento neanche al volere del futuro marito; sembra inoltre che questo antico *mos* si risolvesse in una reciproca promessa di scambio delle donne tra due gruppi; Ulpiano potrebbe non avere avuto una conoscenza estremamente precisa di una consuetudine assai antica, e tuttavia appare chiaro che la reciproca promessa riguarda non una donna che passa da un gruppo ad un altro, ma piuttosto uno scambio, in cui il passaggio della donna avvenga nei due sensi tra i due gruppi. Non ci è comunque possibile stabilire se si trattasse di uno scambio ristretto o se Ulpiano ci conservi il ricordo, seppure in modo approssimativo, di uno scambio generalizzato o ancora se l'antico *mos* prevedesse occasionali trasferimenti di donne in entrambi i sensi fra due gruppi qualsiasi.

razione di un impegno reciproco, pur con la differenza che è *sponsa* la fanciulla promessa, mentre lo *sponsus* non è il promesso sposo, ma soltanto la persona cui sia stata promessa la ragazza, non rivestendo in tal modo alcun senso concettualmente passivo. L'accostamento tra la *filia* e la *pecunia* lascia credere che nel contratto di fidanzamento l'una potesse sostituire l'altra: in caso di inadempienza dello *sponsor*, quindi, lo *sponsus* deluso aveva diritto ad un risarcimento pecuniario definito anch'esso con il termine *sponsa*.[113] Nei confronti dello *sponsor* venuto meno al suo impegno, non solo e non necessariamente matrimoniale, era proponibile una *legis actio* la cui formulazione già presente nelle *XII Tabulae*, ci è conservata in Gaio, *inst.* 4, 17 a: *qui agebat sic dicebat: ' ex sponsione te mihi X milia sestertiorum dare oportere aio: id postulo aias an neges '. adversarius dicebat non oportere. actor dicebat: ' quando tu negas, te praetor iudicem sive arbitrum postulo uti des '* [chi promuoveva l'azione diceva: ' in base alla promessa affermo che mi devi dare diecimila sesterzi: ti chiedo di confermarlo o di negarlo '. Il convenuto diceva di non dovere nulla. L'attore allora diceva: ' dal momento che tu neghi, ti chiedo, pretore, di assegnare un giudice o un arbitro '].

In Varrone sembra quindi che l'impegno sia stato assunto solo dallo *sponsor* e non anche dallo *sponsus*: il contratto di fidanzamento si configura come atto espressivo di una volontà unilaterale. Ma il passo in effetti pone ancora un altro problema: il senso da dare all'espressione *quae pecunia inter se contra sponsum rogata erat, dicta sponsio*, parole sulle quali la critica si è fermata solo eccezionalmente.[114] Poco prima la *pecunia* era stata definita, al pari della donna, *sponsa*; si può pensare che allora con questo termine sia indicata la *pecunia* promessa, che assume la denominazione di *sponsio* quando invece sia stata *rogata* in base all'accordo intercorso: i due diversi nomi della *pecunia* indicherebbero l'uno la procedura, il risultato della procedura stessa l'altro.[115] È allora chiaro come il suo discorso sia più ampio di quanto generalmente non si creda: nel § 69 l'autore enuncia l'etimologia del verbo *spondere*, dal quale

[113] È fuori luogo affrontare in questa sede il problema se l'*actio* fosse proponibile anche per una *pecunia* non *certa*. Su questo punto vd. A. Watson, *Rome of the XII Tables. Persons and Property*, Princeton 1975, 29 sg.

[114] Vd. A. Watson, *The Law of Persons*, cit., 13.

[115] Che il termine *sponsio* si riferisca alla *pecunia* è anche opinione di Watson, *ult. op. cit.*, 13. Questi crede comunque che con *sponsa* e *sponsio* ci si riferisca a somme diverse e che « the distinction which Varro draws between the sum of money called a *sponsa* and the sum called a *sponsio* shows that the promise for the latter was not invariably taken – two sums would not be promised for the case of a breach by the girl – so that at some time in at least some cases a promise which was actionable was given on behalf of the girl only ».

derivano poi tutti i successivi termini, tra i quali troviamo *⟨qui⟩ spo⟨po⟩ndit est sponsor; qui ⟨i⟩dem ⟨ut⟩ faciat obligatur sponsu[s] consponsus.* [70] *hoc N⟨a⟩evius significat cum ait 'consponsi'. spondebatur pecunia eqs.* [lo *sponsor* è colui che ha prestato la promessa; chi è obbligato dalla promessa a fare la medesima cosa di un altro è il *consponsus.* Questo intende Nevio quando dice '*consponsi*'. Veniva obbligata solennemente una somma di denaro, etc.]. I *consponsi* sono coloro che si sono obbligati reciprocamente; però nel seguito della trattazione, quando a quel che sembra, si passa da una definizione generale della *sponsio* ad una analisi di quella che ha per fine la costituzione di un matrimonio, non si fa menzione di una obbligazione reciproca assunta dalle due parti: tale mutua promessa si potrebbe sottintendere perché definire *sponsus* colui che abbia ricevuto una promessa matrimoniale, mentre l'omologo femminile indica colei che è stata promessa, designando quindi con tutta chiarezza l'oggetto di una obbligazione da altri assunta, e nel contempo ammettere la presenza di una somma che ciascuna delle due parti poteva rivendicare in caso di inadempienza dell'altra, costituisce una contraddizione sanabile solo supponendo che sono definite *consponsi* le parti coinvolte in una *sponsio,* e che invece in un contratto di fidanzamento la nozione di *sponsio* si riferisca ad una somma di denaro promessa dal solo *pater familias* della donna a garanzia dello *sponsus* nella stipulazione del contratto; *pecunia rogata* quindi significherebbe secondo noi la *pecunia* pattuita tra le due parti, che lo *sponsor* deve in caso di rottura della promessa, allo *sponsus*: è per così dire, il valore venale attribuito alla donna. Inoltre soltanto per le età successive sappiamo che quando si ebbe una promessa matrimoniale reciproca, anche *sponsus* indicò 'colui che è stato promesso'.[116]

Situazione apparentemente analoga è presentata da Servio Sulpicio Rufo, fr. 2 Huschke (Gellio 4, 4) *qui uxorem ... ducturus erat, ab eo, unde ducenda erat, stipulabatur eam in matrimonium datum *** iri: qui ducturus erat, itidem spondebat. is contractus stipulationum sponsionumque dicebatur 'sponsalia'. tunc, quae promissa erat, sponsa appellabatur, qui spoponderat ducturum, sponsus. sed si post eas stipulationes uxor non dabatur aut non ducebatur, qui stipulabatur, ex sponsu agebat. iudices cognoscebant. iudex quamobrem data acceptave non esset uxor quaerebat. si nihil iustae causae videbatur, litem pecunia aestimabat, quantique interfuerat eam uxorem accipi aut dari, eum, qui spoponderat, ⟨ei⟩ qui stipulatus erat, condemnabat*[117] [chi aveva intenzione di sposarsi si faceva promettere da colui dal quale avrebbe ricevuto la donna che gliela avrebbe data *** il futuro sposo a sua volta prometteva. Questo contratto di impegni e promesse si chiamava *sponsalia.* La donna promessa si chiamava *sponsa*, chi aveva promesso che la avrebbe sposata *sponsus.* E se dopo questi solenni impegni la donna non veniva data o non veniva accolta chi aveva ricevuto la promessa agiva in giudizio *ex sponsu.* I giudici istruivano la causa. Il giudice chiedeva per quale motivo la sposa non fosse stata data o accettata. Se giudicava che non vi fosse alcuna valida causa, fissava una sanzione pecuniaria commisurata al danno provocato dal rifiuto di accogliere o di dare la sposa, e condannava colui che aveva rotto la promessa a pagarla a colui che aveva ricevuto la promessa]. Qui ci troviamo in modo esplicito davanti alla stipulazione di un contratto in piena regola, nel quale le parti si impegnano ciascuna per quanto è nella propria facoltà e volontà, e l'*actio ex sponsu* è proponibile da entrambe nei riguardi della controparte inadempiente. Anche qui, come in Varrone, l'impegno non è preso personalmente dalla *sponsa*: lo *sponsor* che compare è con tutta evidenza chi ha sulla ragazza, oggetto del contratto, la *potestas.*[118] Si deve quindi concludere che nell'epoca alla quale i due autori fanno riferimento ciò che dà origine ad un futuro matrimonio è la promessa di dare in moglie una donna, alla quale si aggiunge in Sulpicio Rufo l'impegno dello *sponsus* di accogliere la donna stessa: la volontà costitutiva del fidanzamento e del successivo matrimonio

[116] Fiorentino *dig.* 23, 1, 1 e 3 e Ulpiano *dig.* 23, 1, 2. Consideriamo anche Servio *Aen.* 10, 79 *ante usum tabularum matrimonii cautiones sibi invicem emittebant, in quibus spondebant se consentire in iura matrimonii, et fideiussores dabant: unde admissum est ut sponsum dicamus virum a spondendo, et sponsam promissam. ceterum proprie sponderi puellae est: ergo, sponsus non quia promittitur, sed quia spondet et sponsores dat* [prima dell'uso dei contratti matrimoniali si prestavano garanzie l'un l'altro, con le quali promettevano di acconsentire al matrimonio e presentavano garanti: da ciò si crede che l'uomo sia definito *sponsus* da *spondere* e *sponsa* la donna promessa. In realtà l'essere promesso (*sponderi*) è specifico della donna: conseguentemente si dice *sponsus* non perché l'uomo è promesso, ma perché promette e fornisce *sponsores*]. Sembra certo che Servio riprende da una fonte nella quale trova una storia dei termini considerati, mentre i giuristi ci danno notizie per loro attuali.

[117] Il testo è dato secondo l'edizione gelliana curata da P. K. Marshall (Oxonii 1968); Huschke riporta il passo accettando sostanzialmente l'integrazione proposta da Mommsen (*Ad capita duo Gelliana – L. IV C. 1. 4 – animadversiones*, in Th. M., *Gesammelte Schriften.* II: *Juristische Schriften II*, Berlin 1905, 87 sgg.): *in matrimonium ⟨datum iri; qui daturus erat, id eidem spondebat. item qui uxorem daturus erat, ab eo cui eam daturus erat, stipulabatur, eam in matrimonium⟩ ductum iri.* Essa sembra indispensabile per il senso: è necessario che l'impegno sia bilaterale, dello *sponsor* e dello *sponsus*, altrimenti non si comprenderebbe perché possano essere considerate entrambe le parti eventualmente manchevoli e come ciascuna delle due possa intentare azione contro l'altra.

[118] Sul concetto di *potestas* vd. G. Matringe, *La puissance paternelle et le mariage des fils et filles de famille en droit romain (Sous l'Empire et en Occident)*, in *Studi in onore di E. Volterra*, V, Milano 1971, 191 sgg. con la bibliografia ivi citata.

non sembra perciò essere quella della donna. A ben vedere, in realtà, nei passi di Varrone e di Sulpicio Rufo non v'è alcuna traccia del consenso di nessuno dei due promessi sposi; [119] e ciò urterebbe con la dottrina contenuta nel *Corpus* giustinianeo: Giuliano *dig.* 23, 1, 11 *sponsalia sicut nuptiae consensu contrahentium fiunt: et ideo sicut nuptiis, ita sponsalibus filiam familias consentire oportet* [gli sponsali, al pari delle nozze, si stipulano con il consenso dei contraenti: perciò, come alle nozze, così agli sponsali occorre che acconsenta la donna]. Ne consegue che le notizie di Varrone e di Sulpicio Rufo sono relative ad un diritto più antico di quello conservato nel *Corpus iuris*; forse la notizia varroniana rappresenta un momento giuridico ancora precedente, nel quale la *sponsio* è un atto unilaterale del *pater familias* della donna, successivamente diventata, come leggiamo nell'altro luogo, una reciproca promessa che si scambiano appunto l'avente potestà sulla donna e lo *sponsus*. Con ciò si esclude l'ipotesi che il passo di Sulpicio Rufo possa contenere disposizioni analoghe a quelle del diritto classico, se è vero, ma del che dubitiamo, che in questo periodo per la costituzione, del matrimonio era indispensabile l'assenso della donna; [120] se, diversamente, crediamo che il luogo sia

[119] *Sponsus*, che comunque non vale ' colui che è stato promesso ', non indica necessariamente il futuro sposo: può riferirsi invece a colui al quale sia stata fatta la promessa, identificando questo con il *pater familias* dello sposo. Sulle due testimonianze vd. A. Magdelain, *Essai sur les origines de la ' sponsio '*, Paris 1943, 100 sgg.; E. Volterra, *Osservazioni intorno agli antichi sponsali romani*, in *Raccolta di scritti in onore di A. C. Jemolo*. IV: *Filosofia del diritto, storia del diritto italiano, altre scienze giuridiche e storiche*, Milano 1963, 643 sgg.

[120] E. Volterra sostiene addirittura che « non è possibile configurare le *stipulationes* di cui parla il giurista ed alle quali era totalmente estranea la futura moglie, come aventi per oggetto la costituzione del matrimonio » (*Sponsali*, in *Novissimo digesto italiano*, XVIII, Torino 1971, 45. *Contra* vd. le osservazioni di A. Watson, *Roman Private Law around 200 B. C.*, Edinburgh 1971, 17). Questa stessa tesi era già stata sostenuta dallo stesso Volterra, seppure in modo meno esplicito in *Osservazioni*, cit., 651: a questo proposito osserveremo soltanto che in tal modo non si comprende assolutamente, né lo studioso avanza un'ipotesi in tal senso, a cosa servisse la *sponsio* matrimoniale. Che a partire dalla dottrina del diritto classico fosse necessario il consenso della donna sia al momento degli sponsali, sia al momento del successivo matrimonio – e qui doveva accompagnarsi alla convivenza –, è opinione unanime degli studiosi del diritto romano. Volterra, che si è occupato del problema in molti lavori apparsi in un lungo periodo (si veda per tutti *Matrimonio*, cit., 726 sgg.), e Orestano, *op. cit.*, 196; 223 sgg. (a pp. 187 sgg. una notevole trattazione del *consensus* con discussione delle fonti e della bibliografia precedente) limitano al solo consenso degli sposi – e non anche alla loro convivenza – il presupposto perché un matrimonio sia considerato valido, e crede, almeno Volterra, che ciò valga anche per l'età arcaica; ma mi sembra che questa tesi non trovi alcun riscontro documentario. C'è da considerare comunque che, almeno relativamente all'ultimo punto, egli non sia il solo a sostenerla: vd. A. Guarino, *Diritto privato romano*, Napoli 1981^6, 488 sgg.; Serrao, *op. cit.*, 189 (anche se c'è da notare l'affermazione, p. 191, che negli sponsali è determinante la volontà del *pater familias* della donna, e non solo come volontà iniziale che deve accompagnarsi a quella della sua sottoposta). In effetti, per quanto riguarda la volontà della donna all'atto del ma-

effettivamente relativo a ciò che sarà pure diritto classico, ne consegue che anche in questa età, oltre che nel periodo arcaico, l'espressione del consenso della donna era un atto sostanzialmente non necessario al momento delle nozze, così come non lo era al momento degli sponsali.

Giuliano, Paolo ed Ulpiano rappresentano il momento classico del diritto e su alcuni loro frammenti conservati nel *Digesto* si basa la ricostruzione della dottrina relativa agli *sponsalia* in questa epoca; [121] dobbiamo poi considerare che se è certo possibile che giusperiti del II o III secolo, come appunto sono i tre citati poc'anzi, ci abbiano conservato una dottrina anteriore, tuttavia, se manchiamo del riscontro costituito da una indipendente tradizione letteraria, propria dell'epoca alla quale pensiamo si riferisca il loro pensiero, sembra immetodico ricostruire il diritto precedente solo sulla base dei loro responsi. C'è ancora una considerazione da fare: non appare, sulla base della dottrina classica sugli *sponsalia* conservataci da Giuliano, Paolo ed Ulpiano, che in tale epoca fosse poi così rilevante la volontà della donna; il passo di Giuliano, *dig.* 23, 1, 11, poc'anzi citato è affatto chiaro: perché ci sia una *sponsio* è indispensabile l'assenso dell'uomo e della donna, così come esso è imprescindibile nel matrimonio.[122] Però subito dopo, *dig.* 23, 1, 12, Ulpiano integra il responso di Giuliano: *sed quae patris voluntati non re-*

trimonio, condividiamo appieno le riserve espresse da Thomas 1986, 226: « quant à la fille, il est proprement ridicule de voir évoquer, dans les manuels de droit romain, son *consensus* ». Vd. anche n. 110. Sul consenso vd. anche Matringe, *art. cit.*, 199 sgg. Per quanto riguarda l'affermazione di Volterra riportata all'inizio di questa nota sarà sufficiente osservare che nell'attimo in cui lo *sponsor* pronuncia *spondeo*, per ciò stesso risulta vincolato in senso reale a colui che riceve la promessa e contemporaneamente questi, in senso altrettanto reale, riceve un potere (vd. A. Hägerström, *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, II, Uppsala-Leipzig 1941, 107 sgg., che a ragione riteneva molto importante la componente magico-rituale nella lingua giuridica della Roma arcaica); la formula *spondesne? spondeo* inoltre va considerata enunciato performativo (« esso indica che esprimere l'enunciato è l'esecuzione di una azione » J. L. Austin, *Quando dire è fare*, trad. it., Torino 1974, 50); successivamente K. Olivecrona, *Law as fact*, London 1971^2, sulla base degli studi di Hägerström ha modificato l'ipotesi di Austin, riconoscendo che essendo gli enunciati performativi non affermativi ma prescrittivi, la loro origine va spiegata in chiave magico-religiosa. A proposito della *sponsio* L. Gernet, *Diritto e prediritto in Grecia antica*, in L. G., *Antropologia della Grecia antica*, trad. it., Milano 1983, 208, riconosceva « l'efficacia della dichiarazione formale »; vd. comunque 207 sgg.

[121] Vd. Magdelain, *op. cit.*, 100.

[122] Tutti gli studiosi di diritto romano sono d'accordo nel ritenere che a parte i requisiti naturali o legali, l'età e il *conubium*, perché si potesse costituire un matrimonio fosse indispensabile il consenso, richiamandosi ad un noto passo: *Tit. Ulp.* 5, 2 *iustum matrimonium est, si inter eos qui nuptias contrahunt conubium sit, et tam masculus pubes quam femina potens sit, et utrique consentiant, si sui iuris sunt, aut etiam parentes eorum, si in potestate sunt* [il matrimonio è legittimo se tra i contraenti delle nozze esiste il *conubium*, se l'uomo è pubere e se la donna è in età da marito,

pugnat, consentire intellegitur. [1] *tunc autem solum dissentiendi a patre licentia filiae conceditur, si indignum moribus vel turpem sponsum ei pater eligat* [e colei che non si oppone alla volontà del padre evidentemente acconsente. È permesso alla figlia di dissentire dal padre se questi le destini uno sposo di costumi immorali o deforme], limitandone in modo decisivo la portata;[123] in Paolo, *dig.* 23, 1, 7, 1 *in sponsalibus etiam consensus eorum exigendus est, quorum in nuptiis desideratur. intellegi tamen semper filiae patrem consentire, nisi evidenter dissentiat, Iulianus scribit* [negli sponsali deve intervenire il consenso di coloro che devono acconsentire alle nozze. Giuliano scrive che il padre è comunque d'accordo con la figlia, a meno che non dissenta con tutta chiarezza], viene chiarito il pensiero di Giuliano, e se questi aveva affermato che al momento di stipulare *sponsalia* è indispensabile il consenso della donna, pur limitata questa affermazione da quanto espresso da Ulpiano, Paolo afferma che il padre deve acconsentire ad un atto desiderato dalla figlia. Ma la sostanza della cosa cambia ben poco e nell'un caso e nell'altro si può ragionevolmente sostenere che era ben più pesante la determinazione del *pater* perché o alla donna era lasciata l'opportunità di dissentire solo in caso eccezionale o tale possibilità era riservata all'avente potestà, ma presumibilmente non solo in determinati e specifici casi.[124] A ben considerare in Sulpicio Rufo troviamo quindi effettivamente la medesima dottrina che leggiamo nel *Corpus*, anche se riferita ad un diverso istituto da considerare, comunque, come impegnativo a future nozze;[125] e d'altra parte non potremmo

se entrambi acconsentano se sono emancipati, o se acconsentano pure i padri se si trovano sotto l'altrui potestà] (sulla dottrina contenuta qui vd. Volterra, *Matrimonio*, cit., 733 n. 10). Generalmente si ammette, dopo le ricerche di C. Manenti (*op. cit.*, *passim*), che il consenso si dovesse necessariamente accompagnare alla convivenza. Ma agli inizi degli anni '40 si è fatta strada un'altra corrente di pensiero rappresentata da R. Orestano (*op. cit.*) e da E. Volterra (*Conceptión*, cit.), secondo i quali è sufficiente il solo consenso continuo, e non anche la convivenza. Sul problema vd. Robleda, *op. cit.*, 74 sgg. con discussione della bibliografia precedente.

[123] Si può citare anche un noto passo di Gellio, 2, 7, 18 sgg., nel quale è esplicitamente affermato che il figlio deve obbedire al padre *si uxorem ducere imperet* [se comandi di sposarsi]. L'unico caso in cui è invece lecita opposizione è *si imperet uxorem ducere infamem, propudiosam, criminosam.* Possediamo ancora presso scrittori non tecnici altre attestazioni di una preminenza del volere dell'avente potestà: vd., ad es., Seneca *contr.* 2, 3, 2; Tertulliano *ad uxor.* 2, 8, 6.

[124] Si può quindi certamente condividere quanto sostenuto da Magdelain, *op. cit.*, 102: « L'intervention de la volonté de la fiancée a été beaucoup plus tardive et beaucoup plus restreinte. Les jurisconsultes de l'époque classique admettent que les fiançailles ne peuvent être conclues sans son consentement, mais ce consentement s'analyse simplement comme une absence de refus. Et ce refus n'est lui même autorisé qu'en des cas exceptionnelles ».

[125] J. Gaudemet, *La conclusion des fiançailles à Rome à l'époque pre-classique*, « Rev. intern. des dr. de l'antiq. » 1, 1948, 85 sg., riferisce la notizia serviana allo

spiegarci per quale motivo le controparti fossero passibili, in caso di inadempienza, di citazione in giudizio in base all'*actio ex sponsu* – ricordiamo però che in Varrone il solo *pater familias* della donna in quanto solo lui si impegnava con formale promessa –, perché in questo caso i due contraenti, i due *patres familias* cioè, si impegnerebbero a promettere a scopo matrimoniale due persone, le cui volontà, successivamente indispensabili per costituire *iustae nuptiae*, potrebbero essere di segno contrario: prometterebbero quindi persone delle quali non disporrebbero.[126]

Il passo di Ulpiano, occorre ripetere, non è relativo a *sponsalia*, ma alla costituzione del matrimonio: se però si è detto che la dottrina in esso contenuta in realtà non differisce da quella di autori più antichi, ciò si deve al fatto che gli *sponsalia* sono finalizzati alla realizzazione di successive nozze e se, a parere del giurista, non era così importante in occasione del matrimonio il consenso della donna, esso non lo poteva essere nemmeno al momento dei precedenti *sponsalia*; si deve perciò concludere che probabilmente per un periodo molto lungo della storia di Roma fu prevalente nella costituzione di *sponsalia* e del susseguente matrimonio la volontà degli aventi potestà. Consideriamo inoltre che se così non fosse, Augusto non avrebbe avvertito la necessità di superare con provvedimenti giuridici, con la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* prima e con la *Lex Papia Poppaea* un venticinquennio più tardi, l'eventuale proibizione da parte dell'avente potestà delle nozze del suo o della sua sottoposta.[127] Dal

ius Latinum, diverso da quello romano. Anche Magdelain, *op. cit.*, 99, operava la medesima distinzione. Contro questa tesi è sufficiente rimandare a Volterra, *Osservazioni*, cit., 645 sg., 649 sgg., che in modo convincente prova come sia errato distinguere tra diritto romano e diritto latino.

[126] L'Uticense, che non sembrerebbe essere stato sempre fortunato con le donne, ci offre, oltre a quello di Marcia, un altro esempio molto illuminante circa l'effettiva rilevanza del consenso della donna all'atto della propria *sponsio*; Plutarco, *Cato min.* 7, ci informa che questi aveva pensato di agire in giudizio, per rottura della promessa matrimoniale, contro il *pater familias* di Lepida: costei era stata precedentemente promessa a Scipione Metello, che in un secondo momento aveva rinunciato a lei; di qui la decisione di Catone di sposare la donna; ma prima che tali nozze potessero aver luogo e nonostante la *sponsio* conclusa con l'Uticense, Scipione aveva di nuovo cambiato idea, sposando appunto Lepida. A questo punto Catone decise di chiamare in giudizio lo *sponsor* della donna, ma ne fu dissuaso dagli amici.

[127] Marciano *dig.* 23, 2, 19 *capite trigesimo quinto legis Iuliae qui liberos quos habent in potestate iniuria prohibuerint ducere uxores vel nubere, vel qui dotem dare non volunt ex constitutione divorum Severi et Antonini, per proconsules praesidesque provinciarum coguntur in matrimonium collocare et dotare* [al capitolo trentacinquesimo della Legge Giulia, chi abbia immotivatamente proibito ai figli che si trovano nella sua potestà di prender moglie o di andare spose o chi non voglia consegnare la dote, per disposizione dei divi Severo e Antonino è costretto per il tramite dei proconsoli e dei governatori delle province a far sposare e a consegnare la dote]. Sulla legislazione matrimoniale augustea vd. G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani. Elenco crono-*

passo di Paolo inoltre possiamo ricavare ancora qualcosa di notevole e cioè che l'opportunità di scelta della donna era molto limitata, potendo ella scegliere solo fra quanti pensava che sarebbero risultati accetti al suo *pater familias*.[128] Probabilmente l'unica distinzione che si può fare in merito al consenso agli *sponsalia* ed alle nozze è tra donna *alieni iuris* e donna *sui iuris* e solo per quest'ultima si può forse supporre che fosse sufficiente il suo consenso.[129]

Mi par chiaro però che si deve fare una opportuna distinzione tra norma giuridica e società reale: se anche la legge imponeva, in modo diretto o surrettizio, il consenso dei *patres familias* perché si concludessero gli *sponsalia* – e successivamente il matrimonio –, nulla ci impedisce di immaginare che realmente poi i due *patres familias* spesso si trovassero soltanto ad acconsentire a quanto deciso dai rispettivi sottoposti. Qualche indicazione in tal senso possiamo trovare in Plauto: in alcuni luoghi delle sue commedie è delineato proprio il medesimo quadro che abbiamo osservato già in Varrone.[130] Però accanto a passi nei quali è messa in scena una norma giuridica che non prevede alcun intervento attivo della donna che esprime la propria volontà in occasione di una promessa di matrimonio – ed ella è promessa da altri –, assistiamo ad altre situazioni nelle quali la donna può essere interpellata da chi abbia la *potestas* su di lei: troviamo allora, ad esempio, accanto ad Euclione che promette sua figlia in moglie al vecchio Megadoro, interessato alla dote, senza per altro essersi informato prima circa la volontà della ragazza,[131] altre situazioni completamente diverse: in *Curc.* 670 sgg. Fedromo chiede a

logico con una introduzione sull'attività legislativa dei comizi romani, Hildesheim 1962 [= Milano 1912], 443-445; 457-462. V. Arangio Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, Napoli 1983[14], 442, sembra limitare questo periodo ad un'età più arcaica (« per diritto antico il matrimonio dipende piuttosto dalla volontà degli aventi potestà che da quella dei coniugi stessi »), riconoscendo subito dopo che nel diritto classico si era ridotta « la funzione dei padri di famiglia a consentire al rapporto che si formava tra i sottoposti » e che si considerava consenso anche la mancata opposizione.

[128] Ciò emerge anche da un altro luogo del *Digesto*, Giuliano 23, 2, 11: *si filius eius qui apud hostes est vel absit ante triennium captivitatis vel absentiae patris uxorem duxit vel si filia nupserit, puto recte matrimonium vel nuptias contrahi, dummodo eam filius ducat uxorem vel filia tali nubat, cuius condicionem certum sit patrem non repudiaturum* [se il figlio di uno, prigioniero dei nemici o assente, prenda moglie e similmente se la figlia vada sposa prima che siano trascorsi tre anni di prigionia o di assenza del padre, ritengo che il matrimonio sia valido a patto che il figlio o la figlia sposino persone che è certo che il padre non rifiuterebbe].

[129] Vd. Watson, *The Law*, cit., 46.

[130] Tutti i luoghi plautini relativi agli *sponsalia* e al matrimonio sono raccolti in E. Costa, *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*, Torino 1890, 143-188.

[131] *Aul.* 255 sgg.: MEG. *quid nunc? etiam mihi despondes filiam?* EUCL. *illis legibus, cum illa dote quam tibi dixi.* MEG. *sponden ergo?* EUCL. *spondeo* [MEGADORO: che c'è ora? mi prometti ancora tua figlia? EUCLIONE: alle condizioni e con la dote che ti ho detto. MEG.: prometti allora? EUCL.: prometto].

Terapontigono la sorella in moglie ed il soldato prima di assumere un impegno in tal senso attende che Planesia esprima il suo parere.[132] Tra i due casi però la differenza è più formale che sostanziale perché in entrambi la promessa è del solo *pater familias* della ragazza: mentre Euclione promette la figlia in moglie senza consultarla, Terapontigono diversamente si impegnerà in tal senso solo dopo che la sorella avrà manifestato la propria volontà; avrebbe anche potuto fare a meno di consultare Planesia e stipulare una *sponsio* con Fedromo ed essa avrebbe ugualmente avuto piena validità.

Ciò che Plauto mette in scena deve essere immediatamente perspicuo per il pubblico composito che si reca in teatro e che deve trovarsi davanti a situazioni giuridiche romane:[133] conseguentemente esso non può essere messo in condizione di non comprendere a cosa l'autore voglia alludere e perciò se nel commediografo troviamo una *sponsio* unilaterale del *pater familias* della donna ciò probabilmente prova che questa era la consuetudine prevalente nella sua epoca,[134] mentre la *sponsio* reciproca dei due *patres familias* sarà successiva; e se ugualmente vediamo che la ragazza poteva essere impegnata con o senza il suo consenso, ciò sta a dimostrare che la situazione di fatto della donna in taluni casi poteva consentire a questa di intervenire anche come parte attiva in un contratto di fidanzamento se richiesta in tal senso.

Abbiamo veduto come in Plauto manchi qualsiasi accenno ad una reciproca *sponsio*; ed essa non sembra presente nemmeno in Terenzio: leggiamo, ad esempio, *Andr.* 99 sgg. *Chremes ultro ad me venit, unicam gnatam suam cum dote summa filio uxorem ut daret. placuit: despondi* [È venuto da me Cremete per dare in moglie a mio figlio la sua unica figlia con una considerevole dote. La cosa mi andava bene: ho promesso]. E dal momento che nemmeno questi può mettere in scena qualcosa che urti con le consuetudini correnti, dobbiamo presumere che era possibile che fosse il padre di una ragazza a sollecitare le nozze della figlia con qualcuno di proprio gradimento. Nel passo terenziano citato la *sponsio* ha luogo tra i due *patres fa-*

[132] PH. *hoc prius volo meam rem agere.* TH. *quid id est?* PH. *ut mihi hanc despondeas.* CU. *quid cessas, miles, hanc huic uxorem dare?* TH. *si haec volt.* PL. *mi frater, cupio.* TH. *fiat.* CU. *bene facis.* PH. *spondesne, miles, mihi hanc uxorem?* TH. *spondeo* [FEDROMO: prima voglio farmi gli affari miei. TERAPONTIGONO: quali? FED.: che tu mi prometta questa in moglie. CURCULIONE: che aspetti, soldato, a dargliela in moglie? TER.: se lei vuole. PLANESIA: lo desidero, fratel mio. TER.: prometto].

[133] Troppo drastico ci sembra il giudizio di U. E. Paoli, *Les données relatives au droit dans les comédies de Plaute*, « Rev. ét. lat. » 34, 1956, 46, che non dà alcun credito alle notizie plautine.

[134] In questo senso Gaudemet, *art. cit.*, 85 sg.

milias senza intervento dei figli; ma in Plauto, *Trin.* 571 sg., troviamo qualcosa di diverso: Filtone chiede a Lesbonico di *spondere* la sorella al proprio figlio Lisitele, anche se si deve presumere che Lesbonico non sia l'avente potestà sulla fanciulla, dal momento che il padre Carmide è vivo e dovrà comunque dare il suo consenso e, a quel che sembra, pronunciare una precisa formula giuridica: 1156 sgg. CHARM. *filiam meam tibi desponsatam esse audio.* LYS. *nisi tu nevis.* CHARM. *immo hau nolo.* LYS. *sponden ergo tuam gnatam uxorem mihi?* CHARM. *spondeo et mille auri philippum dotis* [CARMIDE: sento dire che mia figlia ti è stata promessa in moglie. LISITELE: solo se tu vuoi. CARM.: non mi dispiace. LIS.: mi prometti allora tua figlia in moglie? CARM.: prometto e per di più con mille filippi d'oro in dote]. Se quindi al v. 571 sg. la promessa è del fratello della ragazza al padre del futuro marito, dobbiamo tuttavia ritenere che essa non rivestisse alcun valore giuridico perché successivamente la *sponsio* stessa viene ripetuta tra il padre della donna e il futuro genero. Questa scena è analoga, ma non perfettamente eguale a quella terenziana perché vediamo che se pure in Plauto i due ragazzi non compaiono al momento della *sponsio* e l'impegno è assunto da Lesbonico con Filtone, sappiamo tuttavia che questi si è mosso per esplicito desiderio del figlio: l'unica volontà che rimane inespressa è quindi quella della ragazza promessa. Negli ultimi versi della medesima commedia c'è ancora una scena molto significativa dal nostro punto di vista; Carmide informa il figlio che gli è stata promessa in sposa la figlia di Callicle: *haec tibi pactast* † *Callicli filia* † (v. 1183) [ti è stata promessa la figlia di Callicle] e la risposta di Lesbonico, *ego ducam, pater, et eam et si quam aliam iubebis* [padre, io sposerò lei o chiunque altra ordinerai], è propria di chi è disposto a compiacere il padre.

Quindi non c'è nei due commediografi traccia alcuna del consenso della futura sposa al momento della *sponsio*, così come d'altronde non c'era neppure in Varrone ed in Sulpicio Rufo; [135] e ciò che maggiormente ci interessa è proprio questo e cioè che la ragazza è promessa al futuro marito dal suo *pater familias*: conseguentemente del tutto eccezionale è da considerare il fatto che Terapontigono chieda il parere di Planesia prima di concludere la *sponsio*, ma non dimentichiamo che poi è l'uomo che promette. Personalmente sono convinto che gli accenni che a questo contratto si fanno nelle commedie di Plauto e di Terenzio possono essere utilizzati, al pari dei passi di Varrone e di Sulpicio Rufo, per una ricostruzione dell'istituto in età più antica, essi potrebbero addirittura aiutarci a comprendere le modalità della *sponsio* stessa: basterebbe considerare, ad esempio, l'insistenza di chi chiede una ragazza in moglie e che cessa soltanto quando il suo interlocutore abbia pronunciato la parola *spondeo*; [136] ciò sta a dimostrare che tale termine è di uso tecnico e per quanto venga utilizzato in contesti che tecnici non sono, esso segnala senza ambiguità al pubblico convenuto in teatro che attualmente c'è in scena chi prende un solenne impegno.[137] In realtà occorrerebbe superare le prevenzioni che gli studiosi di diritto romano spesso mostrano nei riguardi di testi non tecnici che in quanto tali non possono, a loro avviso, conservare nulla di veramente utile per la ricostruzione della giurisprudenza romana: [138] ma il testo giuridico per sua natura tende a fissare un momento della storia dell'istituto e non a delinearne lo sviluppo nel tempo. Allora, soltanto il ricorso a letteratura non specialistica può a volte aiutare a comprendere meglio alcune realtà del popolo romano.

[135] L'unica differenza che c'è tra l'antiquario ed il giurista è che solo nel secondo la *sponsio* è costituita da un impegno reciproco preso da entrambe le parti: sembrano perciò riferirsi a momenti giuridici diversi. Di questa opinione anche Magdelain, *op. cit.*, 99 sgg.

[136] Vd. ad esempio Plauto *Poen.* 1155 sgg.: AG. *dico, ne dictum neges: tuam mihi maiorem filiam despondeas.* HAN. *pactam rem habeto.* AG. *spondesne igitur?* HAN. *spondeo* [AGORASTOCLE: ehi dico, non negare ciò che hai detto: promettimi in moglie la tua figlia maggiore. HANNO: considera la cosa fatta. AG.: prometti allora? HAN.: prometto]. La risposta di Hanno alla prima domanda di Agorastocle sembrerebbe indicare che la cosa va nel modo desiderato dal giovane; ma questi insiste e dal *despondere* della prima richiesta passa allo *spondere* della seconda e la faccenda si conclude solo quando l'interlocutore abbia risposto *spondeo.* Vd. anche *Aul.* 255 sgg.

[137] Sul valore tecnico del termine vd. Gaio *inst.* 3, 93 *spondeo proprie civium romanorum est* [il termine *spondeo* è dei cittadini romani].

[138] Sull'uso non tecnico, anzi scherzoso, di *spondeo* in Plauto e in Terenzio vd. Volterra, *Osservazioni*, cit., 645 e *Sponsali*, cit., 35; sulla sostanziale inutilità di Plauto come fonte di conoscenza del diritto vd. L. Labruna, *Plauto, Manilio, Catone: premesse allo studio dell' 'emptio' consensuale*, « Labeo » 14, 1968, 24 sgg. con la rapida, ma esauriente, rassegna della letteratura precedente. L'unico studioso che non manca di utilizzare letteratura non specialistica per la ricostruzione di questi istituti giuridici è Watson.

Con il segno * sono indicati lavori apparsi quando io avevo già consegnato il dattiloscritto all'editore e dei quali ho potuto tenere un conto relativo.

Ahl, F. M.
1976 *Lucan. An Introduction*, Ithaca-London.

Ampolo, C.
1980 *Le condizioni materiali della produzione. Agricoltura e paesaggio agrario*, « Dial. di archeol. » n. sr. 2, 15-46.

Arangio Ruiz, V.
1983[14] *Istituzioni di diritto romano*, Napoli.

Aulo Gellio
1985 *Le notti attiche*, Introduzione, testo latino, traduzione e note di F. Cavazza, I, Bologna.

Austin, J. L.
1974 *Quando dire è fare*, trad. it., Torino.

Babut, D.
1969 *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris.

Bettini, M.
1979 *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali (II)*, « Mater. e disc. » 2, 9-41.
1986 *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma.

* Bettini, M.
1988 *Il divieto fino al 'sesto grado' incluso nel matrimonio romano*, « Athenaeum » n. sr. 66, 69-98.

Bickel, E.
1915 *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta.* I: *Fragmenta de matrimonio*, Lipsiae.

Borghini, A.
1984 *Elementi di denominazione matrilaterale alle origini di Roma: logica di una tradizione*, « Stud. Urbin. » 57, B 3, 43-61.

Bretone, M.
1987 *Storia del diritto romano*, Roma-Bari.

Campese, S.
1983 *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. Campese-P. Manuli-G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino, 13-79.

Cantarella, E.
1959-1962 *Sui rapporti tra matrimonio e 'conventio in manum'*, « Riv. it. sc. giur. » sr. 3, 10, 181-228.
1983² *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma.

* Cantarella, E.
1989 *La vita delle donne*, in *Storia di Roma*. IV: *Caratteri e morfologie*, a c. di E. Gabba e A. Schiavone, Torino, 557-608.

Corbett, P. E.
1930 *The Roman Law of Marriage*, Oxford.

Costa, E.
1890 *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*, Torino.

Della Luna, M.
1987 *Antiquitus libera matrimonia esse placuit. Profili evolutivi del matrimonio nel diritto romano e nel diritto moderno*, « Atene e Roma », n. sr. 32, 126-136.

De Martino, F.
1979 *Storia economica di Roma antica*, Firenze.
1984 *Ancora sulla produzione di cereali in Roma arcaica*, « Par. pass. » 39, 241-263.

Dumézil, G.
1984 *Matrimoni indoeuropei*, trad. it., Milano.

Durry, M. (a c. di)
1950 *Éloge funèbre d'une matrone romaine (Éloge dit de Turia)*, Texte établi, traduit et commenté par M. D., Paris.

Elsperger, W.
1907 *castus*, in *Thesaurus linguae Latinae*, III, Lipsiae, 564-571.

Engels, D.
1980 *The Problem of Female Infanticide in the Greco-Roman World*, « Class. Philol. » 75, 112-120.

Engels, F.
1986 *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, trad. it., Roma.

Fayer, C.
1982 *Aspetti di vita quotidiana nella Roma arcaica. Dalle origini all'età monarchica*, Roma.

Flacelière, R.
1976 *Caton d'Utique et les femmes*, in *Mélanges offerts à Jacques Heurgon. L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, École franç. de Rome. Palais Farnèse, I, 293-302.

Franciosi, G.
1983³ *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributo alla storia della famiglia romana*, Napoli.

Frey. J. B.
1930 *La signification des termes* μόνανδρος *et univira. Coup d'oeil sur la famille romaine aux premiers siècles de notre ère*, « Rech. de sc. relig. » 20, 48-60.

Fubini, M.
1970 *Catone l'Uticense*, in *Enciclopedia dantesca*, I, Roma, 876-882.

Gagé, J.
1955 *Les traditions des Papirii et quelques unes des origines de l'Equitatus romain et latin*, « Rev. hist. dr. franç. et étrang. » 4ᵐᵉ sér. 33, 20-50; 165-194.
1963 *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles.

Gaudemet, J.
1948 *La conclusion des fiançailles à Rome à l'époque préclassique*, « Rev. intern. des dr. de l'antiq. » 1, 79-94.

Gernet, L.
1983 *Diritto e prediritto in Grecia antica*, in L. G., *Antropologia della Grecia antica*, trad. it., Milano, 143-214.

Grimal, P.
1963 *L'amour à Rome*, Paris.

Guarino, A.
1973 *Il 'dossier' di Lucrezia*, in A. G., *Le origini quiritarie. Raccolta di scritti romanistici*, Napoli, 121-128.
1981⁶ *Diritto privato romano*, Napoli.

Hägerström, A.
1941 *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, II, Uppsala-Leipzig.

Harris, W. V.
1982 *The theoretical Possibility of extensive Infanticide in the Graeco-Roman World*, « Class. Quart. » n. sr. 32, 114-116.

Héritier, F.
1984 *L'esercizio della parentela*, trad. it., Roma-Bari.

Hopkins, K.
1966 *On the probable Age Structure of the Roman Population*, « Popul. Stud. (London) » 20, 245-264.

Horsfall, N.
1985 *CIL VI 37965 = CLE 1988 (Epitaph of Allia Potestas): a Commentary*, « Zeitschr. f. Papyr. u. Epigr. » 61, 251-272.

Humbert, M.
1972 *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milano.

Labruna, L.
1968 *Plauto, Manilio, Catone: premesse allo studio dell' ' emptio ' consensuale*, « Labeo » 14, 24-48.

Lafitau, J.-F.
1724 *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*, 2 voll., Paris.

Lateiner, D.
1985 *Polarità: il principio della differenza complementare*, « Quad. di stor. » 22, 79-103.

Lauria, M.
1936 *Matrimonio, dote. Lezioni di diritto romano*, Roma.

Le Corsu, F.
1981 *Plutarque et les femmes dans les Vies parallèles*, Paris.

Leumann, M.
1939 *exeo*, in *Thesaurus linguae Latinae*, V 2, 1351-1367.

Lévi-Strauss, C.
1967 *La famiglia*, trad. it. in C. L.-S., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, 145-177.
1976² *Le strutture elementari della parentela*, trad. it., Milano.

Lévy-Bruhl, H.
1947 *Nouvelles perspectives sur le mariage romain*, in H. L.-B., *Nouvelles études sur le très ancien droit romain*, Paris, 63-79.

Magdelain, A.
1943 *Essai sur les origines de la ' sponsio '*, Paris.

Magli, I.
1985 *La femmina dell'uomo*, Roma-Bari.

Malcovati, E.
1946² *Clodia, Fulvia, Marzia, Terenzia* (Quaderni di studi romani. Donne di Roma antica, 1), Roma.

Manenti, C.
1889 *Della inapponibilità delle condizioni ai negozi giuridici ed in ispecie delle condizioni apposte al matrimonio*, Siena.

Marquardt, J.
1879 *Das Privatleben der Römer*, Leipzig.

Matringe, G.
1971 *La puissance paternelle et le mariage des fils et filles de famille en droit romain*, in *Studi in onore di E. Volterra*, V, Milano, 191-237.

McDonnell, M.
1987 *The Speech of Numidicus at Gellius, N. A. 1. 6*, « Am. Journ. of Philol. » 108, 81-94.

Miltner, F.
1953 *Porcia*, in *RE* XXII 1, 216-218.

Mommsen, Th.
1880 *Porcia*, « Hermes » 15, 99-102.
1905 *Ad capita duo gelliana (L. IV C. 1. 4) animadversiones*, in Th. M., *Gesammelte Schriften*. II: *Juristischen Schriften II*, Berlin, 76-89.

Moreau, Ph.
1978 *Plutarque, Augustine, Lévi-Strauss: prohibition de l'inceste et mariage préférentiel dans la Rome primitive*, « Rev. Belge de philol. » 56, 41-54.
1978 *La terminologie latine et indo-européenne de la parenté et le système de parenté et d'alliance à Rome: questions de méthode*, « Rev. ét. lat. » 56, 41-53.

Morgan, L. H.
1981³ *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, trad. it., Milano.

Münzer, F.
1912 *Hortensia*, in *RE* VIII 2481-2482.
1928 *Marcia*, in *RE* XIV 1602.

Olivecrona, K.
1971² *Law as Fact*, London.

Orestano, R.
1951 *La struttura giuridica del matrimonio romano. Dal diritto classico al diritto giustinianeo*, I, Milano.

Paoli, U. E.
1956 *Les données relatives au droit dans les comédies de Plaute*, « Rev. ét. lat. » 34, 46.

Pecchiura, P.
1965 *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina*, Torino.

Peppe, L.
1984 *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, Milano.

Peruzzi, E.
1970 *Origini di Roma.* I: *La famiglia*, Firenze.

Rawson, B.
1974 *Roman Concubinage and other de facto Marriages*, « Trans. Am. Philol. Assoc. » 104, 279-305.

Richard, J.-Cl.
1978 *Les origines de la plèbe romaine. Essai sur la formation du dualisme patricio-plébéien*, Rome.

Robleda, O.
1970 *El matrimonio en derecho romano. Esencia, requisitos de validez, efectos, disolubilidad*, Roma.

Rosellini, M. - Saïd, S.
1978 *Usages de femmes et autres Nomoi chez les 'Sauvages' d'Hérodote: essai de lecture structurale*, « Ann. Sc. norm. sup. Pisa » Cl. di Lett. e filos., sr. 3, 8, 949-1005.

Rossbach, A.
1853 *Untersuchungen über die Roemische Ehe*, Stuttgart.

Rotondi, G.
1963 *Leges publicae populi Romani. Elenco cronologico con una introduzione sull'attività legislativa dei comizi romani*, Hildesheim [= Milano 1912].

Sargenti, M.
1986 *Matrimonio cristiano e società pagana (Spunti per una ricerca)*, in M. S., *Studi sul diritto del tardo impero*, Padova, 343-373.

Schanz, M. - Hosius, C. - Krüger, G.
1922 *Geschichte der Römischen Literatur*, III, München.

Schroeder, A.
1921 *De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus observationes*, diss. Halis Saxonum.

Serrao, F.
1984 *Diritto privato, economia e società nella storia di Roma*, 1, prima parte, Napoli.

Tandoi, V.
1965-1966 *Morituri verba Catonis*, « Maia » n. sr. 17, 315-339. 18, 20-41.

Thomas, R. F.
1982 *Lands and Peoples in Roman Poetry. The ethnographical Tradition*, Cambridge.

Thomas, Y.
1980 *Mariages endogamiques à Rome. Patrimoine, pouvoir et parenté depuis l'époque archaïque*, « Rev. hist. de dr. franç. et étrang. » 4me sér. 58, 345-382.
1986 *A Rome, pères citoyens et cité des pères*, in *Histoire de la famille* sous la direction de A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend. I: *Mondes lointains, mondes anciens*, Paris, 195-229.

Thompson, S.
Motif-Index of Folk-Literature, revised and enlarged edition, Bloomington and London s. d.

Tondo, S.
1973 *Leges regiae e paricidas*, « Acc. tosc. sc. e lett. 'La Colombaria' » Studi 26, Firenze.

Traglia, A.
1974 *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Torino.

Treggiari, S.
1981 *Concubinae*, « Pap. Brit. School Rome » 49, 59-81.
1982 *Consent to Roman Marriage: Some Aspects of Law and Reality*, « Echos du monde class. » n. sr. 1, 34-44.

Treggiari, S. - Dorken, S.
1981 *Women with two living Husbands in CIL 6*, « Liverp. Class. Monthl. » 6, 269-272.

Van Ooteghem, J.
1961 *Lucius Marcius Philippus et sa famille*, « Mém. Ac. Roy. Belg. » Cl. des Lettres, 2me sér. 55, 3, Bruxelles.

Varron
1985 *La langue latine. Livre VI.* Texte établi, traduit et commenté par P. Flobert, Paris.

Varrone
1874 *Libri intorno alla lingua latina*, riveduti, tradotti, annotati da P. Canal. *Frammenti*, tradotti e annotati da F. Brunetti, Venezia.

Varrone
1978 *De lingua Latina libro VI.* Testo critico, traduzione e commento a c. di E. Riganti, Bologna.

Veyne, P.
1978 *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*, « Annales. E. S. C. » 33, 35-63.
1986 *L'impero romano*, in Ph. Ariès - G. Duby, *La vita privata.* I: *Dall'impero romano all'anno mille*, a c. di P. Veyne, trad. it., Roma-Bari, 3-172.

Volterra, E.
La conception du mariage d'après les juristes romains, s. l. e s. d. [ma Padova 1940].
1963 *Osservazioni intorno agli antichi sponsali romani*, in *Raccolta di scritti in onore di A. C. Jemolo*. IV: *Filosofia del diritto, storia del diritto italiano, altre scienze giuridiche e storiche*, Milano, 639-657.
1964 *Matrimonio (diritto romano)*, in *Novissimo digesto italiano*, 10, Torino, 330-335.
1966 *Nuove ricerche sulla conventio in manum*, « Mem. Acc. Lincei » Cl. sc. mor., stor., filol., sr. 8, 12, 253-255.
1968 *La conventio in manum e il matrimonio romano*, « Riv. it. sc. giur. » sr. 3, 12, 205-226.
1971 *Sponsali*, in *Novissimo digesto italiano*, XVIII, Torino, 34-37.
1975 *Matrimonio (diritto romano)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXV, Milano, 726-807.

Watson, A.
1967 *The Law of Persons in the later Roman Republic*, Oxford.
1971 *Roman private Law around 200 B. C.*, Edinburgh.
1975 *Rome of the XII Tables. Persons and Property*, Princeton.

Finito di stampare nel mese di giugno 1990
presso la Società Grafica Artigiana snc di Palermo